

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

CLASS

1939

CALL No.

181.41

Rub

D.G.A. 79.

Lakshmi Book Store,
42 B.M. Queensway,
New Delhi.

WALTER RUBEN

DIE PHILOSOPHEN DER UPANISHADEN



DIE PHILOSOPHEN DER UPANISHADEN

von

WALTER RUBEN

o. Professor für Indologie an der
Universität Ankara

1939

1939



181-1/1
1939
A. FRANCKE AG . VERLAG . BERN

1947

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 1939
Date 31. 8. 54
Call No. 181.41 / Ruba.

Printed in Switzerland

Copyright 1947 by A. Francke AG. Verlag Bern

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung vorbehalten

Gedruckt bei Ott Verlag und Buchdruckerei, Thun

MEINER FRAU

INHALT

Einleitung	11
I. Teil: Vorphilosophische Philosophie	14
A. Vorgeschichte	17
1. Jäger und Sammlerinnen der älteren Steinzeit	17
a) Angst vor der Rache der Tiere	18
b) Schamanismus, Traumwanderung, Wiedergeburt, Kosmogonie ..	20
c) Moralische Märchen, Jägerepik (Rāma-Epos, Argonautensage); Strohalm, Kohle und Bohne; Jäger im Alten Testament	22
2. Bauern	26
a) Pflanzenerinnen der jüngeren Steinzeit: Mann und Frau, Prostitu- tion, Menschenopfer, der indische Orest	26
b) Hirsepflanzer: Himmel und Erde	28
c) Reis-Bauern des Ostens: Vater tötet Sohn; Knecht als Märtyrer	29
d) Weizen-Bauern im Westen: Trauerkulte, Attis und Śiva, Dionysos und Baladeva	32
3. Schaf-, Rinder- und Büffelhirt: tragische, heldische Hirtenge- stalten bei Juden, Griechen, Iranern und Indern. Schlaf, Musik..	37
B. Protohistorie der ältesten orientalischen Stadtkulturen	43
1. Anfänge im 4. Jahrtausend: Ritueller Königsmord	43
2. 3. Jahrtausend	45
a) Gott, König und Osiris; Bereiche der Götter	45
b) Indoeuropäer: tragischer Held, Drachentöter, Pferdemythen, Weltriase, Blick-Blitz	49
C. Altertum. Ausklang der Protohistorie, Anfänge der Staaten der Indo- europäer und Juden	54
1. Erste Periode: 2000–1800 v. Chr.; Hammurabi und Gilgamesch..	54
2. Zweite Periode: 1800–1600; Gilgamesch II; arischer Königstyp..	55
3. Dritte Periode: 1600–1200; Gilgamesch III; Sonnenmonotheismus; arische Naturphilosophie	57
4. Vierte Periode: 1200–1000	60
a) Landnahme der Juden, Propheten, Fabel vom Streit der Glieder	60
b) Rgveda der Inder: I. Zweifel, II. Feuer-Mystik, III. Die drei Götter: Feuer, Sonne, Wind, IV. Tod und Unsterblichkeit	62
5. Fünfte Periode: 1000–700	69
a) Eisenzeit mit tragischen Mythen	69
b) Vorderasien: Midas, Attis. Vorexilische Propheten (Monotheis- mus gegen Baalskulte, Kinderopfer abgeschafft, Indra und Jahve)	72

c) Homer und Hesiod	76
d) Brähmanas der Inder: I. Kastenordnung, II. Unarische Mythen, III. Leben des All, IV. Mikro- und Makrokosmos, V. Wind-Atem, Sonne und Feuer, VI. Kosmogonien, VII. Denken und Reden, Magie und Idealismus, VIII. Tod und Wiedertod, IX. Weltlich- keit und Weltflucht (brahman)	78
6. Sechste Periode: 700-550 v. Chr.	102
a) Aesop und Ahikar	102
b) Deuteronomium und Deuterojesaja	103
c) Griechen: Solon, Pythagoras, Thales	105
d) Zarathustra	108
e) Upanishaden	110
II. Teil: Philosophie und Mystik der Upanishaden	113
A. Erste Generation oder Exposition (circa 700-670 v. Chr.)	115
1. Verehrer des Atem-Windes, Nr. 1-13	115
2. Verehrer des Hungers, Nr. 14	123
3. Verehrer des Opferrosses als Weltriese, Nr. 15-16	125
4. Verehrer der Sonne, Nr. 17-22	126
5. Verehrer des Blitzes, Nr. 23	130
6. Verehrer der Rede, Nr. 27-34	131
7. Verehrer des Denkens, der erste Idealist, Nr. 35	137
B. Zweite Generation des großen Anlaufs und Übergang zur dritten Ge- neration (etwa 670-640 v. Chr.)	139
1. Arunas Vision der Sonne, Nr. 36	139
2. König Ásvapatis Weltbild des Riesen und Zwerges, Nr. 37	141
3. Kleinere Denker, Nr. 38-43; 45	144
4. König Janakas Lehre der Wiedergeburt, Nr. 44	145
5. Śāndilyas Vision des Selbst und brahman, Nr. 46	148
6. Trabanten Śāndilyas, Nr. 47-54	151
C. Dritte Generation der Genies des Idealismus und Realismus (640-610 v. Chr.)	156
1. Uddālakas Naturphilosophie, Nr. 55	156
2. Yājñavalkyas All-Eins-Mystik, Nr. 56	177
a) Der Mensch Yājñavalkya	177
b) Yājñavalkyas Lehre. 1. Die große Disputation	183
2. König Janakas erste Belehrung über sechs Attribute brahmans und das Subjekt im Herzen	195
3. König Janakas zweite Belehrung über Traum, Schlaf, Sterben, Wiedergeburt und Erlösung	199
4. Maitreyis Belehrung über das All-Eine	209
3. Yājñavalkyas 15 Zeitgenossen; der Bettler Ushasti, Kaushītakis Hungermagie, Hāridrumatas Reihen und Māhācamasyas Totens Seelenweg, Nr. 57-72	213

D. Vierte Generation der Epigonen (etwa 610–580 v. Chr.)	218
1. Śvetaketu, der verlorene Sohn, Nr. 73	218
2. Fünf Lehrer der Seelenwanderung	220
a) König Pravāhana, Sohn des Jibala, im Pancāla-Lande, Nr. 74	220
b) Pravāhana II: Weltfeuer und Moral, Nr. 75	224
c) Citra, Sohn des Gangya. Totenweg und Paradies, Nr. 76	226
d) Drei Wiedergeburten bei einem Anonymus Nr. 77	231
e) Satyakāma, der reine Tor und grausame Lehrer, Nr. 78	236
3. Kampf um Idealismus und Materialismus	240
a) Śilaka und Caikitāyana disputieren gegen Pravāhana über den Raum, Nr. 79–80	241
b) Ein Anonymus über den Raum, Nr. 81	242
c) Ein namenloser Mystiker des Herzens und der Liebe, Nr. 82..	243
d) Prajāpatis Aufdeckung des Materialismus, Nr. 83	246
e) Varuna belehrt seinen Sohn Bhrgu idealistisch-materialistisch, Nr. 84	253
f) Sanatkumāra belehrt Nārada über die Weite, Nr. 85	257
4. Yājñavalkyas Idealismus, mit Atem-Wind-Verehrung verquickt..	262
a) Ein armer, anonymen Mystiker, Nr. 86	262
b) König Ajātaśatru (I., II.) und der Animist Bālāki (ein Dialog in zwei Varianten), Nr. 87–88	265
c) Ein unbedeutender Atem-Mystiker, Nr. 89	269
5. Ein großer Ethiker und Idealist, Nr. 90	270
E. Fünfte Generation, 580–550. Moralischer und antimoralischer Aus- klang und wissenschaftlicher Neuanfang	277
1. Morallehrer	277
a) König Pratardana, der Ideologe des Despotismus, Nr. 91	277
b) Kṛṣṇas Lehrer Ghora; das Leben ein Opfer, Nr. 92–93	286
c) Rückblick: Morallehre in fünf Generationen	289
d) Vier Typen von Moralisten, Nr. 94–98	291
2. Yogalehrer und Rückblick auf die vergangenen Generationen; zwei Schweiger, Nr. 99–103	293
3. Dadhyanc, der Lehrer der Humanität, Nr. 104	297
4. Atem-Wind-Verehrung, Reihenwissenschaft und Grammatik, Nr. 105–109	301
Nachwort	306
Anmerkungen	309
Verzeichnis der Abkürzungen	326
Liste der 109 Philosophen und ihrer Textstellen	329
Index	331

Beachte: in indischen Worten ist c wie tsch, j wie dsch, ś wie sch, ähnlich wie sh, r in Worten wie Rgveda vokalisiert zu sprechen

EINLEITUNG

Philosophie ist aus Leiden geboren. Sie ist der Religion verwandt und war allezeit eine große Trösterin für die, denen die Religion in ihren Nöten nicht zu helfen vermochte. Seit den Tagen der Antike nennt man einen Philosophen den, der mit stoischer Ruhe, mit zynischer Weltverachtung oder epikuräischer Genußfähigkeit den täglichen Kampf gegen die Widerstände der Natur, der Mitmenschen und der eigenen Skrupel führt.

Leiden hat die Menschheit von jeher gekannt. Vom ersten Jägerdasein an ließen grausige Angstträume verfolgender Tiere den Menschen, mehr Gejagten als Jäger, nicht schlafen. Durch alle Zeiten von Vorgeschichte, Protohistorie, Altertum, Mittelalter und Neuzeit bis heute leidet er. Aber von Philosophie reden wir erst seit dem Altertum, der griechischen, indischen und chinesischen Antike. Primitiven Völkern der Prähistorie erkennen wir Philosophie nicht zu, weil sie ihre Lebensweisheit nur in Märchen, Mythen und Sagen gestaltet haben.

In ihnen haben sie aber nicht nur ihre Weltanschauung, ihre Morallehren, ihren Pessimismus, ihre Klagen über die Leiden des Todes, des Hungers, der Bitterkeit der Arbeit und tragischer Liebe und der Ungerechtigkeit des Schicksals ausgesprochen. Sie haben auch darüber, warum z. B. der Storch einen so langen Hals hat, warum die Menschen diese und jene Sitte haben und aus was die Welt entstanden ist, ihre ätiologischen und kosmogonischen Betrachtungen in Märchenform niedergelegt. Dies sind die ersten Versuche prähistorischer Naturerklärung, die dann am Anfang der antiken Philosophie in die Naturphilosophie mündeten. Und es ist kein Zufall, dass in der Periode des Thales in Indien neben der Mystik auch Naturphilosophie geschaffen wurde, und zudem kann man in Indien in den Upanishaden gerade diesen Schritt von mythisch-kosmogonischer zu philosophischer Naturdeutung an zwei Denkern, Vater und Sohn, Aruna und Uddālaka, einzigartig belegen.

Wer also zu den Quellen der Philosophie hinabsteigen will, muss schon ins Gebiet der ältesten Magie und Mythologie eindringen. Kein Land der Erde ist aber geeigneter für solche Studien der Uranfänge als Indien, denn nur hier ist der Zusammenhang von steinzeitlichen Jägern und Sammlern über die ersten Pflanze und Bauern zur Hochkultur der Städte zu beobachten. Leben doch in den Djungeln Indiens noch heute Primitive mit prähistorischem Lebensstil, und ist die indische Hochkultur, der Hinduismus, doch noch voll von primitiven Elementen. Dazu kommt, daß Naturphilosophie und Mystik in Indien mindestens ein Jahrhundert früher auftraten als in Griechenland. Sie ist uns dort ferner in derselben Periode von 109 deutlich unterscheidbaren Denker-

persönlichkeiten bezeugt, in der in Griechenland nur ein Thales, Anaximander und Anaximenes wirkten. Man hat in Indien also nicht nur für die Vorgeschichte, sondern auch für die geschichtlichen Anfänge ein ungemein reiches Quellenmaterial. Dort wimmelt es geradezu von sich bekämpfenden und Schritt für Schritt geistiges Neuland erobernden Denkern. Nur dort kann man die Geburt der Philosophie aus magisch-mythischer Vorphilosophie im einzelnen betrachten. Entweder also leitet man die griechische Philosophie (was besonders bei Anaximenes inhaltlich nahe liegt) aus Indien her und gewinnt damit für die europäische Kulturgeschichte die historische Vorstufe von ein bis zwei Jahrhunderten. Oder man ergänzt sich die Vorgeschichte der Vorsokratiker in Analogie zu den indischen Quellen. Auf keinen Fall kann man die alten Inder umgehen.

Die indische Philosophie ist aber auch inhaltlich der europäischen verwandt. Das wird wenigstens teilweise daher kommen, dass auch dort eine arische Sprache gesprochen wird. Sprechen, Denken und Philosophieren gehören ja zusammen. Bisher war es aber leider so, daß sogenannte Weltgeschichten nur Europa behandelten und von Männern geschrieben wurden, die mit unbewußtem Dünkel der Weißen meinten, außereuropäische, also koloniale Völker hätten keine Kultur und keine Geschichte. Ihr Mangel an Weitblick wurde aber auch von den Schwärmern nicht wieder gut gemacht, die in Indien den Born aller Weisheit suchten. In dilettantischer Weise sprachen sie Schopenhauers Begeisterung über Indiens Upanishaden nach oder vermeinten mit Sektierergeist an Indiens Erlösungssehnsucht teilzuhaben.

Was wir aber heute nach zwei Weltkriegen im Zeitalter der Flugzeuge und des Radio, der weltwirtschaftlichen Verwicklung aller Kontinente und der weltweiten politischen Nöte brauchen, ist eine echte Geistesgeschichte der Menschheit. Dafür ist Verständnis Indiens und Angliederung seiner Geschichte an die Europas ein erster Schritt. Insbesondere bei seiner Philosophie ist das möglich und nötig, denn sie ist nicht nur älter als die der Griechen, ist nicht nur, wie manche meinen, ihre Mutter, sondern hat «durchaus nichts Fremdes, vielmehr wiederholen sich in ihr die Epochen, die wir selber durchmachen». So sagte Goethe am 17. Februar 1829 zu Eckermann. Er wußte: Orient und Occident sind nicht mehr zu trennen, und Rückert, der wahrhaft nationaldeutsche Dichter und Orientalist hat in seiner rührenden Biedermeierfrömmigkeit 1839 in der Weisheit des Brahmanen VII, 10 gesungen:

Sei's fern wie Orient von Occident getrennt,
Es findet sich und kennt, was gleichen Triebs entbrennt.
Was gleichen Triebs entbrennt und gleichen Sinns sich nennt,
Es findet sich und kennt und eint sich ungetrennt.
Es eint sich ungetrennt in gleichem Element
Die Lieb' aus Orient der Lieb' im Occident.

Man verzeihe, wenn auch an einigen anderen Stellen Verse aus der Weisheit des Brahmanen (1836-39) und den Brahmanischen Erzäh-

lungen (1839) angeführt werden, die allzusehr vergessen sind. Sie versuchten mit äußerstem Ernst, Hauptgedanken der indischen Philosophie den Deutschen nahe zu bringen¹.

Im Folgenden sollen also die Anfangsschritte der prähistorischen und indischen Philosophie und Mystik dargestellt werden, und zudem grundsätzlich historisch:

1. Wird Indien aus seiner Isolierung gerissen und in den Rahmen der Weltgeschichte eingepasst. Von den steinzeitlichen Jägern an werden die geistigen Grundlagen aufgezeigt, die indischer Kultur ebenso zugrunde liegen wie europäischer.

2. Werden die philosophischen Gedanken der Upanishaden immer wieder auf ihre mythischen und magischen Wurzeln zurückverfolgt. Nur so wird das geistige Leben mit Blut erfüllt, nur so kommen wir dem Empfinden der Alten wirklich näher.

3. Werden die Textmassen der alten Upanishaden in ihre Bestandteile, nämlich in die Fragmente von 109 Denkern aufgelöst und diese Männer auf fünf Generationen verteilt. Diese fünf Generationen müssen Buddha vorangegangen sein und fünfmal 30, also rund 150 Jahre ausmachen. Sie füllen damit die 150 Jahre von 700 bis 550 v. Chr. vor Buddha, der 484² als 80jähriger Greis starb, also 564 geboren war und um 550 etwa zu lehren begann. Dabei zeigt sich ein grossartiges Auf und Ab der Entwicklung, von primitiven Anfängen zum Höhepunkt in der All-Eins-Mystik des Yājñavalkya und zum Abstieg in der nüchternen Systematisierung seiner Gedanken durch seine Nachfolger.

Insbesondere diese Anfänge des Altertums zeigen bei Griechen, Juden, Persern und Indern einen gewissen Parallelismus und fordern geradezu universalhistorische Betrachtung heraus. Ungefähr gleichzeitig führte nämlich in Athen der Freiheitskampf zur Schaffung der Demokratie, kämpften sich die Juden in politischer Not zum Monotheismus des Deuteronomium und zur Heilandshoffnung der Propheten durch, gelangte Iran in schwerem Kampf zum Dualismus des Zarathustrismus und lehrten in Indien erlauchte Geister die idealistische Erlösungsmystik und Naturphilosophie der Upanishaden. Damit wurden in der Periode von etwa 700–550 in Ost und West die Grundlagen unserer Kultur gelegt; und es ist der Mühe wert, sich für das Verständnis dieser Menschheitsentwicklung durch Vor- und Frühgeschichte und die oft krausen Gedanken der alten Grübler hindurch zu arbeiten.

Erster Teil

VORPHILOSOPHISCHE PHILOSOPHIE

A. VORGESCHICHTE

1. Jäger und Sammlerinnen der älteren Steinzeit

Die ersten Männer jagten, ihre Frauen sammelten Knollen, Früchte und Blätter¹. So vergingen an die 400 000 Jahre. Die Formen der Steinwerkzeuge wechselten, die Arten der Jagd und des Fischfangs wurden verbessert. Mehrere Kulturen und Sprachen wurden ausgebildet. Einen künstlerischen Höhepunkt stellen die Tierbilder in frankokantabrischen Höhlen dar. Aber es gab keine einheitliche Entwicklung auf der ganzen Erde. Noch heute jagen Primitive in trockenen Steppen Afrikas mit salzigen Böden, in Indien in Bergdjangeln, in den arktischen Ebenen Asiens und Amerikas, in Alaska und Sibirien in Wäldern, in den Prärien Amerikas und den Steppen Innerasiens, im brasilianischen Hochland und im Chaco, in Australien in Wüsten und in Südost-Asien in Urwäldern. Fischer steinzeitlicher Lebensweise findet man noch heute an den Flüssen Sibiriens, des Kongo und Amazonas und an den Küsten des Pazifik. Es gibt und gab also nicht nur eine einzige Jägerkultur. Sogar in einem so kleinen Raum wie Indien stehen die Birhor im Nordosten, die Sholiga im Süden und die Wedda in Ceylon mit verschiedenen Jagdmethoden, Behausungen und Hordenorganisationen als drei unterschiedliche Jägertypen da: Die Wedda sind mutterrechtlich; dort jagt der Mann mit seinen Schwiegersöhnen und vererbt seiner Tochter ein Jagdgelände. Die Birhor aber sind vaterrechtlich; da meint eben der Mann, seine Söhne besser leiten zu können als seine Schwiegersöhne.

Und doch erscheinen die Jäger als einheitlich, wenn man ihnen die Pflanze der jüngeren Steinzeit und die historischen Hochkulturen gegenüberstellt. Im Folgenden werden also mehr die Gemeinsamkeiten als die Unterschiede betont werden. Die Jäger, die man heute noch beobachten kann, sind ja so wie so nicht mehr die ältesten, sondern späte Nachkommen. Nur den Ausklang der Jäger vermögen wir noch einigermaßen lebendig zu schildern, nicht die ersten Anfänge, als die Menschen erst Menschen wurden, die Hand zum Gebrauch der Werkzeuge ausbildeten, reden und denken lernten und zum ersten Male ein Feuer machten. Von den letzten Jägern der Steinzeit aber kann man sich durch Vergleich ihrer im Boden gefundenen Spuren mit Beobachtungen an heutigen Jägerstämmen ein ganz gutes Bild machen. Hier kann aber nur ein kleiner Ausschnitt aus ihrem Leben geschildert werden: Das, was sie zum Philosophieren reizte, ihre Nöte und Ängste bei ihrer Arbeit, die sich in wilden Sitten und Aberglauben niederschlugen, ihre sorgenvollen Gedanken über die Schwierigkeiten des Zusammenlebens und über Fortpflanzung und Tod².

a) Angst vor der Rache der Tiere

Die Jäger haben Angst vor der Natur, vor Wald³, Berg und Steppe, vor dem Hunger, vor dem Aussterben ihrer Jagdtiere und vor ihrer Rache, war doch Blutrache den Primitiven etwas Selbstverständliches. Sie haben deswegen immer wieder versucht, sich wegen der Tötung der Tiere zu entschuldigen. Die Birhor in Indien jagen vor allem Affen mit Netzen. Sie stellen ein kleines Mädchen zu den Netzen, auf die sie die Affen zutreiben, und meinen, es solle sie freundlich einladen, sich spielend fangen zu lassen⁴. Sie erzählen sich, diese Kunst der Netz-Treibjagd habe sie der göttliche Affe Hanuman (der heute noch bei jedem indischen Dorf sein Heiligtum hat und dessen einer Mythos von Rückert in Verse gebracht ist⁵) selber gelehrt⁶; sie wären nie auf diesen schlaun und mörderischen Gedanken gekommen. Die Affen habe ihnen gar der Gott-Held Rāma als Speise angewiesen⁷, der bis heute von allen Hindu als Inkarnation des Gottes Vishnu verehrt wird. Er soll jahrelang als Freund der Affen und insbesondere des Hanuman im Djangel gelebt haben (s. u.). Er hat sie das Essen der Affen als ihre «Bestattung», nicht als Mord gelehrt. Die Birhor waren ja bis vor kurzem Kannibalen, die ihre Eltern im Greisenalter zu essen pflegten, statt sie zu bestatten⁸. Wie sollte ein Greis auch den nomadisierenden Jägerhorden folgen, und wie konnten diese Armen sein Fleisch ungenützt verkommen lassen? Bestatten ist ihnen also soviel wie essen, nur klingt es in bezug auf die Affen besser. So ist man an der Erschlagung der Affen also eigentlich in jeder Hinsicht unschuldig.

Das ist eine Lebensphilosophie, sicher schon aus der Steinzeit. Ähnliches findet man bei den Bärenopfern Nord-Eurasiens von den Lappen bis zu den Ainu, ja den Nordwest-Amerikanern⁹. Die leugnen, daß sie den geopfertem Bären getötet haben, setzen seinen Pelz mit an ihre Festtafel und behandeln ihn wie einen lieben Gast. Man sammelt seine Gebeine, damit er aus ihnen wiedergeboren werde (und nicht aussterbe!), damit er andere Bären zu ebenso festlicher Bewirtung anlocke und damit der Geist aller Bären weitere Bären sende. Wer dürfte einen Bären zu töten wagen? Im Bären leben doch Menschenseelen. Er gilt ferner einigen dieser Jäger als Totem-Ahn. Er geht ja aufrecht wie der Mensch (und wie der Affe der Birhor). Da liegen uralte Keime der Seelenwanderungslehre der indischen Upanishaden und der Pythagoräer, und die alten Inder lehrten gleichzeitig, daß man keine Tiere töten dürfe; sie leben bis heute vegetarisch und nur wenige Aufgeklärte erlauben sich fleischliche Kost¹⁰.

Der Bär wird ein Jahr vor dem Opfer gefangen und in einem Käfig gehalten. Dafür werden ihm die Reißzähne abgefeilt, ein erster Anfang der Zähmung, freilich am untauglichen Objekt; nur zu Tanzbären haben es die Menschen gebracht, vor allem die Zigeuner, die noch heute wie jene Jäger nomadisieren. Diese Sitte der Zahnfeilung hat man bereits an steinzeitlichen Bärenschädeln in Schlesien beobachtet¹¹. Ebensoalt ist auch eine Lehmkalotte in einer Höhle in Montespán,

über die Pelz und Kopf eines Bären gestülpt wurden, als lebte er noch¹², und heute macht man es in Afrika mit Leopardenfellen noch ähnlich¹³, vor kurzer Zeit in Indien mit einem Tigerfell und in Sibirien mit dem Fell geopferter Hunde¹⁴.

Die vorgeschichtliche Angst der Jäger vor der Blutrache der Tiere und ihr Selbstbetrug, als töteten sie sie nicht, lebte in Indien noch bis ins altgeschichtliche Pferdeopfer¹⁵ und ins Tieropfer überhaupt: Im Augenblick der Opferung rief der Priester das Beil an: «Töte es nicht!» und glaubte an die magische Wirkung dieser entsühnenden Worte, obgleich Aufgeklärte den Widerspruch zwischen Wort und Tat einsahen¹⁶. Aus ähnlicher Angst wurde noch im antiken Athen ein geopferter Stier ausgestopft und wurde seinen Mördern ein Prozeß gemacht, bis alle Opferer freigesprochen, nur Axt und Messer für schuldig befunden und ins Meer geworfen wurden¹⁷.

Die durchaus berechtigte Angst vor dem Aussterben der Tiere hängt nicht nur mit Ansetzen von Schonzeiten, sondern auch mit Totemismus zusammen. Er verbot gewissen Klans das Töten ihrer Totemtiere. Wanderte solch Klan weiter und kam ein anderer, so fand er wenigstens diese Tiere noch vor. Die Not trieb auch zu Zaubern für den Jagderfolg, u. a. dazu, Felsbilder zu zeichnen. Man hat sie in Europa, Afrika, Indien, Nordasien, Australien und Amerika gefunden. Noch heute zeichnen sie afrikanische Jäger und ihre Frauen, um sie im Analogiezauber vor der Jagd zu schießen¹⁸, und Wedda-Frauen in Ceylon zeichnen sie für die Jagd ihrer Männer¹⁹. Im Bild lebt eben etwas vom Tier, eine Art Seele, und der Jäger zwingt damit das Tier, sich ihm zu stellen.

Die Angst vor der Rache der Tiere führen einige afrikanische Jäger für die Sitte ihres Penisfutterals an. Es soll das Glied vor dem anklagenden zauberstarken letzten Blick des verendenden Jagdtieres schützen. Er würde sonst die Zeugungskraft des Mannes vernichten²⁰. Andere freilich sagen nüchtern, man brauche es, damit keine Insekten eindringen²¹. Diese Jäger verbanden also in ihrem grüblerischen Denken Jagd und Fortpflanzung; ähnlich philosophierten primitive Pflanzler über einen magischen Zusammenhang zwischen Aussaat, Tod und Geburt. In Innerasien, wo man nicht nackt geht, also kein Penisfuttural braucht, lehren Jäger dagegen, der Geist des Jagdtieres würde rächend in die Frauen und Embryos eindringen, wenn man eine Jagdbeute durch die Türe ins Haus brächte²². Andere Afrikaner opferten den Jagdtieren ein Stück der Vorhaut ihrer Jünglinge²³ und begründeten damit die Sitte der Beschneidung.

In Wirklichkeit dürfte sie eine, wenn nicht *die* Erziehungsmaßnahme dieser Primitiven gewesen sein. Ähnlich sadistisch war die Sitte des Zahnausschlagens oder -feilens, die irgendwie mit der ebensoalten Behandlung des Opferbaren zusammenhängen wird, bei dem sie notwendig war, wollte man ihn ein Jahr lang gefangen halten. Man behauptete mit grausamer Lebensphilosophie: Nur ein so Mißhandelter hat Zeugungsfähigkeit und Ehereife, und brachte den Jungen ein tiefes Trauma bei. Anders konnten sich offenbar die Alten nicht gegen die Jungen im

Kämpfe um die Frauen und die Jagdbeute helfen. Noch Buddhisten erzählten im Altertum von einem Affen, der seinen Söhnen die Hoden abzubeißen pflegte, damit sie ihn nicht verdrängten²⁴. Bei Hottentotten-Initiationen wird tatsächlich den Jungen ein Hoden ausgeschlagen²⁵, und Freudianer haben dies Motiv bis in die griechische Mythologie von Uranos, Kronos und Zeus hinein verfolgt²⁶.

b) Schamanismus, Traumwanderung und Wiedergeburt

Bei der Unsicherheit der Jagd behaupteten einige ihren Führeranspruch irrational damit, daß sie den Jagderfolg in Träumen vorhersagten. Sie erklärten, ihre Seele sei im Traum ins Jagdrevier gewandert, habe eine Beute erspäht, und man würde sie wiederfinden²⁷. In Indien erzählen noch heute Baiga so von ihren Träumen²⁸, und zudem behaupten manche, ihre Seele verlasse den Leib in Gestalt eines Insekts²⁹. Davon handeln merkwürdige Geschichten, die man in Indien, bei Malaien, Chinesen und Türken gesammelt hat³⁰. Damit hängt auch der Aberglaube zusammen, im Tode verlasse ein Insekt, die Seele, die Leiche, und man müsse sie essen, um dem Verstorbenen zur Wiedergeburt zu verhelfen³¹. Die beiden Formen der Seelenwanderung im Traum und nach dem Tode sind ja einander wesensverwandt. Sibirische Jäger glauben an Weiterleben der Toten in Bären, und asiatische wie afrikanische Jäger glauben, daß man die Knochen der Jagdtiere sorgfältig sammeln muß, damit sie wieder neu geboren werden³². Im germanischen Mythos wurde das von Thors Bock³³, in Indien von Ilvala³⁴, in Griechenland von Pelops erzählt, bei uns noch in Grimms Bruder Lustig. In den

Nr. 56

Upanishaden aber hat der große Yājñavalkya sowohl die Vorstellung der Traumwanderung wie der Seelenwanderung nach dem Tode in die indische Philosophie eingeführt. Er hat auch noch an das Sammeln der Knochen geglaubt (aber beim Mensch, nicht beim Tier), und an die Besessenheit, daß ein Geist in einen Menschen dringt. Auch das ist eine typisch schamanistische Form des Dualismus von Leib und Seele. Aber nicht alle diese Vorstellungen der wandernden Seele sind bei allen vorgeschichtlichen Jägern zusammen vorgekommen. Auch nicht die in der Trance. Besonders Innerasiaten glauben, daß der Schamane seine Seele in der Trance fortschicken kann, um die Seele eines Kranken wieder zu holen, die ein böser Geist entführt hat, oder auch, um ferne Feinde zu schädigen. Die Seele des Schamanen reitet dabei manchmal auf einer Gans (die ja auch das Reittier des wahrsagenden Apollon und des Brahmā ist) oder auf einem Adler (dem Reittier Garuda des Vishnu). Daher stammt das Motiv des Adlerreiters Alexander, Kei Kaus in Iran, Etana in Babylonien und des Helden in Grimms Erdmännchen, einem von den östlichsten Türken bis zu den Pyrenäen verbreiteten Märchen³⁵. Subachen aber, sagen Afrikaner³⁶, fliegen in Eulengestalt zu ihren Feinden und saugen ihnen das Leben mit den Eingeweiden aus. Von daher stammt der Vampir-Glaube bei Europäern, Asiaten, Indern und In-

dianern³⁷. Schamanen pflegen ja ihre Kleider wie Tierkostüme auszugestalten, als Eulen oder Hirsche. Die alten Jäger pflegten sich manchmal in Tierfelle zu hüllen, um ihre Jagdbeute zu beschleichen³⁸. In Straußenfedern beschleichen sie auf Felsbildern Südafrikas Straußenherden. Und in Südfrankreich ist ein Mann mit Hirschgeweih und Löwenschwanz und -taten verkleidet in der Trois-Frères-Höhle gezeichnet³⁹. So verfließen Mensch und Tier in Jagdsitte, Traum, Trance und Mythos, und wenn diese Vorstellungen der Ur-Grübler so lange in so riesigen Räumen leben konnten, so deswegen, weil in uns allen noch ein Rest Jägertum steckt.

Man hat die ertümlichsten Schamanisten in Nordsibirien gefunden, wo die Unterernährung und die unmenschliche Öde der Tundren in den langen Winternächten die Menschen endemisch zu Trancen treibt, so daß ihr Bewußtsein sich spaltet und durch Himmel und Höllen schweift⁴⁰. Die höchstsublimierte Gestalt eines Schamanen kann man aber in Buddha sehen, der durch Himmel und Höllen reiste und dort Götter und Dämonen beglückte. In Iran bezeugt Arda Viraf, im Alten Testament Jakob mit seiner Himmelsleiter solchen Schamanismus, in Griechenland im 8.-7. Jahrhundert v. Chr. Hermotimos, Aristas und Abaris aus dem Lande der Hyperboräer. Diese Wundermänner kamen vermutlich aus dem Lande der Skythen, für die Herodot Schamanismus bezeugt⁴¹. Die Seelenwanderungs- und Wiedergeburtstheorie aber ist von Indien aus in buddhistisch-hochkultureller Form weit über Asien hin verbreitet worden. In Indien glauben Birhors sowohl an die Notwendigkeit der Erhaltung der Knochen des Verstorbenen (daher der Reliquienkult bei Buddha), wie auch daran, daß der Ahn im Enkel wiedergeboren wird. Sie und ihre Nachbarn stellen mit einem Reisorakel fest, welcher Ahn im Neugeborenen in seiner Sippe wieder zum Leben gekommen ist, und benennen ihn nach diesem Ahn. Ganz ähnliche Sitten findet man bei asiatischen und amerikanischen Schamanisten⁴². Primitive glauben also an Wiedergeburt in der Sippe und essen ihre Alten, damit ihre Kraft der Sippe erhalten bleibt. Yājñavalkya aber war es, der in der Upanishadzeit die Wiedergeburtstheorie mit Moral verquickte und damit für die Hochkultur Indiens und Asiens eine Grundlage legte, während im gleichzeitigen Europa nur die Sekte der Pythagoräer an sie glaubte.

Zu diesen Vorstellungen einer wandernden Seele gehört endlich auch das Motiv, daß sie im Leibe zu verschiedenen Seelensitzen und außerhalb des Leibes in gewisse Seelenverstecke, insbesondere in Tiere, wandern kann. Als Märchen- und Sagenmotiv ist es von den Lappen bis Amerika, Australien und Afrika belegt worden⁴³.

Schamanismus ist also eine vorphilosophische Philosophie von Jägern und eine wichtige, lebendige Grundlage eurasischer Hochkulturen. So wenig aber alle Jäger Totemisten waren, waren sie alle Schamanisten. In weiten Gebieten der Jägerkulturen fanden Sensible und Phantasten paradoxe Antworten für ihre Nöte. Der Jäger bewirtet den angeblich gar nicht getöteten Bären und hütet seine Knochen für Wiederbelebung.

Man ißt die Alten und sammelt ihre Knochen für eine Wiedergeburt. Der Träumende sieht weiter als der Wache. Beschneidung des Gliedes hilft zu Fruchtbarkeit. Man heilt nicht den kranken Leib mit Medizinen, sondern ruft seine Seele zurück. Solche irrationalen Gedanken und Sitten aber wurden nicht etwa in ein System einer Philosophie gebracht, sie blieben unverbunden und undurchdacht, Visionen einzelner Begabter, von Berufspriestern als geheimes Wissen überliefert und ausgenützt. Die Paradoxie gipfelt im Totemismus, im Bewußtsein: Ich stamme von diesem und jenem Tier ab, ja, ich bin ein solches Tier. Töte ich eines der Art, töte ich einen Verwandten. Nicht, als ob die Primitiven den Unterschied von Mensch und Tier nicht gesehen hätten! Aber sie glaubten an diese paradoxe Gleichsetzung, die eine Urform der Mystik ist. Visionäre und Priester hoben damit den Satz vom Widerspruch auf, obgleich die Jäger im praktischen Leben durchaus richtig und logisch dachten. Die Massen bewunderten und fürchteten die unvorstellbar tiefe Geistigkeit ihrer Priester, und wer Zweifel äußerte, mußte aus der Gemeinde ausscheiden und war in der Wildnis verloren. Als dann in den Upanishaden echtes philosophisches Denken geboren wurde, wurde von Mystikern sofort antilogisches Denken den logischen Bemühungen von Realisten gegenübergestellt, und so blieb es bis heute.

Unter Jägern gab es natürlich noch keine Naturwissenschaft, aber doch eine Art Vor-Naturphilosophie in mythischer und ätiologischer Form. So erzählen die Birhor auch in ihrer Kosmogonie von Tieren: Gott ließ erst vergeblich die Schildkröte und den Krebs, dann erfolgreich den Blutegel tauchen und das erste Bißchen Erde vom Grunde des Urmeeres hervorholen⁴⁴. Das ist eine Variante der Taucherkosmogonie, die bei Asiaten, Amerikanern und auch in Afrika (als Import aus Innerasien) belegt ist⁴⁵. Solch alten Jägern wird auch so manche Sage zur Erklärung der Formen merkwürdiger Steine und Tiere zuzuweisen sein (s. u.).

c) Moralische Märchen. Jägerepik (Rāma-, Argonautensage). Strohalm, Kohle und Bohne. Jäger im Alten Testament.

Unter Jägern gab es aber auch schon philosophische Gedanken über das menschliche Verhalten, eingekleidet in Märchen mit moralischem Sinn. Man grübelte über den Ursprung des Hungers⁴⁶ und fabelte von magischen Steinen, die den Hunger stillen⁴⁷. Australier⁴⁸ erzählen vom Gegensatz der vorsorglichen, fleißigen Bienen und der faulen Fliegen, und von dem geizigen Ibis⁴⁹, der als tüchtiger Jäger viel erbeutete, aber nicht gerne abgab, bis er zur Strafe umkam. Ist es doch bei Birhors selbstverständlich⁵⁰, daß auch Nichtjäger bei Verteilung der Beute mitbedacht werden, oder bei den Wedda⁵¹, daß der Jäger zunächst seinen Schwiegervater versorgt. Auf dieser Stufe menschlicher Gesellschaft gibt es aber sonst noch keinen Unterschied zwischen Arm und Reich.

Australier⁵² denken auch schon über das Leid des Todes nach und meinen, eigentlich brauchte der Mensch nicht zu sterben. Aber ein paar Männer glaubten einst nicht genug an den Mondgott und gehorchten ihm nicht, als er ihnen befahl, vertrauensvoll seine Schlangen anzufassen; daher müssen wir sterben. Noch heute spielen in USA Sektierer mit Schlangen, um ihr Gottvertrauen zu beweisen, und jeder kennt die indischen Schlangengaukler. Bei Melanesiern, Afrikanern, Amerikanern usw. gibt es ähnliche Märchen von Weisen, frommen Moralisten, die den Tod auf eine Art Sündenfall zurückführen.⁵³

Australier behandeln in einem traurigen Märchen auch schon eine tragische Liebe. Ein Jüngling entführte ein geliebtes Mädchen (Brautentführung kommt bei Birhor, Sholiga und Australiern tatsächlich vor)⁵⁴, das Paar wurde verfolgt und getötet; es wurde zu schönen roten Blumen; der Mörder aber wurde zu einem auffallenden Stein⁵⁵. Ein ethisches Motiv ist also in eine Ätiologie und Lokalsage eines bestimmten Steines eingeflochten. Eine ätiologische, lokale Steinsage, verbunden mit einer Entführung, ist auch die von der Adamsbridge zwischen Ceylon und Kap Komorin. Die Affen unter Hanuman (s. o.) sollen sie für Rāma gebaut haben, damit er seine vom Dämon Rāvana entführte Frau Sītā zurückholen konnte. Die Rāma-Sage in der Form des riesigen Hindu-Volksepos Rāmāyana ist erst etwa im 3. Jahrh. v. Chr. gestaltet worden (und von Rückert ganz kurz nachgedichtet)⁵⁶. Aber ihr Kern mag tatsächlich auf die alten Jäger zurückgehen, zumal auch die Birhor und ihre Nachbarn primitive Fassungen von ihr kennen. Ihren Kern (zwei Brüder verfolgen eine Gazelle) hat man in innerasiatischen turko-mongolischen Sagen wiedergefunden⁵⁷. Von wem können die Hindu um 300 v. Chr. diese Sage der Adamsbridge gehört haben, wenn nicht von nomadisierenden nichtarischen Jägern? Die Birhor flechten in ihre Sage Ätiologien, warum etwa der Storch einen so langen Hals hat⁵⁸, ein und eine andere noch die Hindu (warum die Krähe nur ein Auge hat). Der Entführer, der Dämon Rāvana, ist wie sein Name zeigt, eigentlich ein Geier gewesen, der als Menschenentführer in Märchen der Hindu und Primitiven eine grosse Rolle spielt⁵⁹. Tiere weisen dem suchenden Gatten den Weg, Affen und Bären sind die Helfer des Helden. Das alles ist echte Jägerwelt und erinnert an ein Märchen der Mande in Afrika von einem Jäger, dessen Frau von einem Dämon entführt wurde. Tiere wiesen dem Jäger die Richtung, er tötete den Dämon und gewann ihm die Frau und Jagdamulette ab⁶⁰. – Sītā gebar dem Rāma zwei Söhne und verschwand dann in der Erde. Es ist ein häufiger Zug in Sagen und Märchen, daß seine übermenschliche Frau den Helden nach der Geburt eines Kindes wieder verläßt. Und die ersten Märchen-Ehen dieser Art dürften die von Jägern mit Tierbräuten sein, wie sie besonders in Südamerika in vielen Formen erzählt werden. Sie hängen vermutlich mit totemistischen Totentier-Sagen zusammen⁶¹. – Rāmas treuer Bruder ertränkte sich zum Schluß selber in einem Fluß; das ist wieder ein Zug, der auch bei Innerasiaten gefunden wurde. Wasser läutert von Sünden und führt ins Totenreich⁶². – Der Rāma des Hindu-Epos ist

eine Idealgestalt. Er hält unter allen Umständen sein Wort. Er ist kein Primitiver, sondern ein Prinz und wie Tarzan eine romantische Gestalt aus städterischem Erleben des Djangels und der Jagd. Aber primitive Jäger erzählen unter Umständen erstaunlich umfangreiche (aber natürlich rohe) «Märchen». So die Eskimos von Alaska⁶³ von einem Wanderhelden, der böse Geister, Tiere und Menschen bekämpfte, wie es noch die Wanderhelden der Antike Gilgamesch, Theseus, Herakles, Krishna der Inder, Gesserkhan der Tibeter usw. taten, die wandernd das Land von Ungeheuern reinigten. So erzählen Nordwestamerikaner von ihrem Kulturhelden, dem Raben⁶⁴. Und unter Altai-Türken sind es besonders die auf Jägerstufe herabgesunkenen Sagaier, die sich nach ihren mühsamen Jagden am Zeltfeuer mit märchenhaften Heldengeschichten trösten⁶⁵.

Aus unserer Antike kann man die Argonautensage auf ein primitives Jäger- und Fischermärchen zurückführen. Ein Jäger trifft mit einem Pfeil (oder ein Fischer mit seinem Angelhaken) ein Tier, aber es flieht mit der kostbaren Waffe im Leib. Der Held verfolgt es, kommt ins Reich der Geister, findet dort nach Abenteuern ein Mädchen, entführt es, das Paar wird verfolgt (wie im australischen Entführungsmärchen) und rettet sich durch allerhand Zauber, den das Mädchen weiß (Motiv der magischen Flucht)⁶⁶. Aber in der Heimat vergißt der Jäger seine Braut. Dies tragisch endende Märchen wird mit geringen Abweichungen bei circumpazifischen Fischern, und bei Primitiven Indiens und Afrikas erzählt⁶⁷; es lebt noch im Grimmschen Märchen «De beiden Künigeskinner»⁶⁸, es ist in die Krishnasage eingegangen⁶⁹ und in die Argonautensage. Jason muß das entführte Goldene Vließ (statt dem Pfeil) wiederholen, findet Medea, die Zauberin, die auf der Flucht die Verfolger durch Zerstückelung ihres Bruder aufhält; Jason vergift sie in der Heimat⁷⁰. Auch hier wird der Ungeschulte in der feinen Ausgestaltung der Griechen die rohe, primitive Grundlage kaum erkennen. Man macht sich ja keinen Begriff, wie schlecht Märchen von Primitiven erzählt werden.

Es wird aber auch unter den Jägern glückliche Stunden für heitere Geschichten gegeben haben, die nicht wie Mythen geglaubt wurden und zum Kult gehörten und auch nicht als Sage und geschichtliche Wahrheit galten, sondern die als Märchen zum Unterhalten mit leichter moralischer Tendenz erzählt wurden, z. B. die, die wieder von Tieren und Wandern handelt: Laus setzte sich auf Schmetterling, und so flogen beide übers Meer, Laus schrie aus Angst, Schmetterling erschrak darüber, Laus fiel ins Meer und ertrank⁷¹. Moral: Jeder bleibe in seinem Bereich. Die Geschichte stammt vielleicht aus einem Grenzgebiet von Fischern und Jägern, vielleicht will sie Kinder vor Abenteuern warnen. Man kennt von ihr manche Varianten in der Südsee⁷², aber auch auf dem indischen Festland unter Primitiven wie den Asur (Geier trägt Schakal)⁷³ und den Baiga (Kranich-Fuchs)⁷⁴, dann in alter Literatur: im buddhistischen Jātaka 215, das bis China getragen wurde⁷⁵, im Pancatantra I, 13 (Schildkröte-Gänse) und bei Äsop (Schildkröte-

Adler)⁷⁶. Man kennt eine solche portugiesische Fabel, die mit ihrem Fuchs besonders der der Baiga ähnelt⁷⁷, und hat ähnliche bei Letten, Finnen, in Mecklenburg und der Gascogne gefunden⁷⁸. Dagegen ist die Fassung des Jātaka, Äsop und Pancatantra mit der Schildkröte wieder in zwei südamerikanischen Parallelen bekannt geworden⁷⁹. Man kann den Wanderweg dieser Fabel im einzelnen noch nicht festlegen, aber irgendwie hängt mit ihr noch das Grimmsche Märchen der Wanderung von Strohalm, Kohle und Bohne⁸⁰ zusammen; denn in dessen bislang ältestem Beleg aus dem 15. Jahrh. n. Chr. ist es noch eine Maus, also ein Tier, und eine Kohle⁸¹, die zwar nicht übers Meer, wohl aber über einen Fluß wollen. Maus, Katze und Strohalm sind noch heute im Elsaß Träger der Handlung⁸². In Dänemark und Finnland endlich erzählt man noch von Schaf, Hahn und Ente, die zusammen aufs Wasser geraten⁸³. Das beträchtliche Alter dieser lustigen, moralischen Tiergeschichte geht auch daraus hervor, daß bereits am Ende des 4. Jahrtausends v. Chr. in Susa Tiere in Ruderbooten dargestellt wurden⁸⁴. Das ist zwar nicht gerade eine Illustrierung jener weltweit verbreiteten Fabel, aber immerhin zeigt es, dass derartige Tier-Reise-Geschichten schon am ersten Anfang der Geschichte vorkamen, warum also nicht auch in der Vorgeschichte?

In der griechischen Mythologie enthält vielleicht die Sage der Jägerin Atalante noch einen Rest alten Jägertums. Bei Primitiven pflegen Frauen zwar nicht auf die Jagd zu gehen, aber auch die Birhor verehren eine Jagdgöttin. Atalante wurde ausgesetzt, von einer Bärin aufgezogen, war nur im Wettlauf zu erringen (auch die Birhor-Braut läuft ins Djangel fort und muß verfolgt und dort entjungfert werden)⁸⁵. Atalante erlegte einen riesigen Eber, daraufhin tötete Meleager seine beiden Onkel, die dem Mädchen die Ehre des Sieges nicht gönnten, und Meleager wurde von seiner Mutter dadurch getötet, daß sie ein Holz, das Seelenversteck (s. o.) ihres Sohnes, verbrannte. Das alles macht sehr stark den Eindruck alter Jägertragik.

Im Alten Testament sind wohl kaum noch klare Spuren echten Jägertums zu finden. Simsons Haare, die Strahlen des Sonnengottes⁸⁶, und sein Löwenkampf sind sicher so alt wie Enkidu und Gilgamesch der Babylonier. Aber Simson wird schon als Richter, d. h. als Archon einer Stadt und eines Landes geschildert, nicht als Jäger. Andererseits wird Nimrod zwar als Jäger, aber zugleich als protohistorischer König eines gewaltigen Reiches hingestellt. Die protohistorischen Könige Vorderasiens ließen sich ja gerne als große Jäger auf Reliefs abbilden. Esau war ein anderer großer Jäger, aber er war Haupt eines Hirtenstammes, der mit seinen Schafhirten nomadisierte und wohl von Karawanenraub, d. h. vom Schwert lebte wie später die Beduinen. Er heiratete u. a. eine Tochter der Ismaeliter. Deren Ahn Ismael war ebenfalls von den Weidegründen der Juden fort in die Wüste gegangen (wie Esau ins Gebirge) und war ein guter «Schütze» geworden. Seine Nachkommen aber waren u. a. die Kaufleute, die mit ihrer Karawane Joseph nach Ägypten brachten und offenbar zu denen gehörten, die Myrrhen von

1. Mos. 10, 8

1. Mos. 27, 40

1. Mos. 28, 9

1. Mos. 36, 7

1. Mos. 21, 20

1. Mos. 37, 25

Südostarabien, der Gegend um Hadramaut, nach den großen Tempeln in Ägypten usw. beförderten⁸⁷. Die sesshaften Juden des Alten Testaments unterschieden sich also von den jagenden Wüstenstämmen, aber die waren schon nicht mehr vorgeschichtlich primitiv.

2. Bauern

a) Pflanzenerinnen der jüngeren Steinzeit. Mann und Frau. Rituelle Prostitution, Menschenopfer, der indische Orest

Frauen waren es, die die ungeheure Umwälzung in Leben und Denken der Steinzeit hervorriefen, die das Pflanzen mit dem Beginn der jüngeren Steinzeit brachte. Damit begann sorgliche Vorratswirtschaft und Sesshaftigkeit, Grundlagen auch noch unserer Kultur. Damit begann aber auch die grausame Unterdrückung der Frau, die erst heute langsam überwunden wird. Frauen legten mit dem Grabstock die ersten Knollen und Wurzeln in ihre Gärten. Männer halfen wohl beim Roden, aber das nahm nur einen Bruchteil des Jahres in Anspruch und ließ ihnen zu zweierlei Zeit: zur Jagd altsteinzeitlichen Stils (aber die brachte nicht mehr viel ein), und zum Grübeln, und so erfanden sie in ihrem Dronendasein folgende Lebensphilosophie: Mag die Frau auch den Garten bestellen, die eigentliche Quelle seiner Fruchtbarkeit ist nicht die dumme Handarbeit, sondern die Kopfarbeit des Mannes: Er bringt den Gärten magisch die Fruchtbarkeit durch seine Opfer. Das beste Opfer aber ist das edelste Jagdtier: der Mensch des Nachbardorfes. So gewann man kannibalistische Nahrung, ehe man die ersten Haustiere, Schweine, züchtete. So gewann man aber auch die Kraft der Fremden und übertrug sie magisch auf die eigenen Gärten. Damit begann die Kopfjagd, und der Mann konnte fortfahren, ein altmodischer Jäger zu sein. Freilich muß man auch bedenken, daß die Unsicherheit der Ernte und Schwäche der Technik zu irrationaler Grausamkeit trieb: Wie sollte man sonst Fruchtbarkeit zu erlangen hoffen?

Ferner beanspruchte der Mann, der eigentliche Gebärer, nicht nur der Zeuger seiner Kinder zu sein. Er legte sich in der Kuvade nieder und tat, als bekäme er das Kind. Er ließ sich von der Frau trotz ihrer Leiden pflegen. So blieb er der Herr im Haus und machte die Frau zur Ackersklavin, zur Hörigen, die an die Scholle gebunden ist, und nannte das: Eigentumsrecht der Frau an ihrem Garten und Vererbung in mütterlicher Linie an die Tochter. Er verehrte die Frau als Göttin der Fruchtbarkeit, der Gartenfrüchte und der Nachkommenschaft, als Große Muttergöttin. Aber er nahm ihr die Arbeit nicht ab, er blieb Jäger und wurde «Intellektueller» und schuf eine Gesellschaftsordnung, die man heute euphemistisch mütterrechtlich nennt. Wie selten gibt es aber Fälle von Gynäiokratie auf dieser Erde! Wie gering ist der Einfluß, den die Frau sich mit ihren Mitteln auf den Mann verschafft, wie versteckt und unterdrückt! In welchen Wirbel von Verdrängungen aber

wurde die Männerwelt durch diese Widersprüche zwischen Arbeitsleben, Lebenserhaltung und Denken gerissen! Und dabei sind sich noch heute afrikanische Pflanzerstämme bewußt, daß die Frauen die ersten Gärtnerinnen¹ waren und als erste die Kunst des Feuermachens verstanden, daß aber die Männer die Frauen vergewaltigt haben, und zudem mit ihren Maskenbünden. Sie brüsten sich also geradezu zynisch ihrer Despotie. Masken hingen sie sich um und erschienen so den unwissenden Frauen als Geister, schüchterten sie mit dem Gebrüll von Schwirrhölzern und mit Knüppeln ein und lehrten sie Ehrfurcht vor den Geheimbünden der zauberstarken Männer, die in ihren Versammlungshäusern die Geheimnisse ihrer Lehre ausbrüteten. Und was für Geheimnisse auf Kosten der Frau! Der Mann erklärte, eine Jungfrau zu entjungfern sei für den Gatten gefährlich, die Jungfrau sei giftig. Vielmehr müsse ein anderer als der Gatte die Entjungferung auf sich nehmen². Sei es nun, daß ein Häuptling behauptete, nur ihm könne dank seiner magischen Macht auch das Jungfernbrut nicht schaden, und er nähme das *jus primae noctis* in Anspruch. Sei es, daß alle Mädchen verurteilt wurden, vor der Ehe eine Zeitlang sich im Männerhaus zu prostituieren³. Sei es, daß die Männergesellschaft verlangte, aus jeder Familie müßte sich eine Tochter prostituieren, und zudem unter religiösem Deckmantel als Braut eines Gottes in seinem Tempel, damit sie den Schwestern damit das Recht auf eheliche Keuschheit erkaufte⁴. Tempelprostitution blieb von da bis ins babylonische und griechische Altertum und bis in die indische Gegenwart erhalten. Sexuelle Orgien in Hainen, auf Feldern, im Tempel und im Männerklubhaus bei Fruchtbarkeitsfesten blieben von da an ebenfalls bis ins heutige Indien, und sie wurden in vergeistigter Form eine Grundlage der Mystik des größten Denkers der Upanishaden: Yājñavalkya.

Daneben wurden Mädchen geopfert. Auf Ceram erzählt man z. B. von einem Mädchen, das wunderbar aus einer Kokosnuß entstand und aus Eifersucht erschlagen wurde. Mit dieser Geschichte wird dort ein Mädchen-Fruchtbarkeitsopfer entschuldigt⁵. Die Geschichte ist eine pflanzerische Fortführung jener australisch-jägerischen von dem entführten Mädchen, das, erschlagen, zur Blume wurde. Pflanzler dachten weiter: Neues Leben der Pflanzen im Garten kann nur aus geopfertem Leben sprießen. Daraus entsprang die hochkulturliche Hindusage von der opferischen Zerstückelung der Devī, der göttlichen Gattin Śivas, der großen Muttergöttin Indiens. Ihre 52 Teile werden bis heute in weit über Indien verstreuten Tempeln Indiens verehrt⁶. Zerteilen doch noch heute primitive Gond in Mittelindien ihre geopfert Menschen und verteilen sie auf ihre Felder. Ähnlich stellen die Hindu sich aber auch den Gott Vishnu als zerteilt vor und verehren in verschiedenen großen Tempeln seine Glieder⁷. Von solchen Pflanzervorstellungen wird die Kosmogonie aus einem Ur-Riesen hergeleitet. Aus seinen geopfert Gliedern wurden die verschiedenen Dinge der Welt geschaffen, aus seinen Knochen die Berge, aus seinem Blut die Flüsse usw.⁸. Eine Kosmogonie, die man später bei Indoeuropäern in ihrer

Urheimat, im Veda und in durchdachter Form in den Upanishaden wiederfindet.

In der Ehe verlangte der Mann aber von der Frau Keuschheit. Mit dem Gartenbesitz erwachte das Verlangen nach legitimen Erben, und die Kuvade war eigentlich nichts anderes als die Form der Anerkennung des Kindes durch den Vater. Sentimental-grausame Mythen gehören in diese Atmosphäre, wie die der Renukā, einer Göttin und Märtyrerin der Keuschheit Südindiens, der Pattinī Devī⁹, der Kumārī¹⁰ und in der griechischen Sage der unschuldig gesteinigten Dania¹¹. Renukā¹² war eine keusche Gattin, aber eines Tages sah sie sich einen schönen Genius, der über ihren Brunnen hinflieg, im Wasser spiegeln. Daraufhin ließ ihr Mann sie durch ihren Sohn mit seinem Beil enthaupten. Zufrieden mit seinem gehorsamen Sohn stellte er ihm dann eine Bitte frei, und dieser bat, die Mutter wieder beleben zu dürfen. Sie wird seitdem in Südindien verehrt, sie war ja eigentlich unschuldig. In Südindien gab es Tempel ihrer Begleiterin, die auch geköpft und wiederbelebt wurde, in denen nur das Haupt im Tempel Verehrung fand. Das erinnert an die Kopfjagd dieser Pflanzer. Diese Sage wurde später von Brahmanen auf die Inkarnation Vishnus, Paraśurāma¹³, den Rāma mit dem Beil, übertragen. Dieser war nach der ältesten Version seiner Legende nur ein gewöhnlicher Brahmanensproß¹⁴, wurde dann aber, als nichtarische Mythen in die arische Religion eindrangen, der Träger der Rolle jenes Muttermörders, des indischen Orest. Orest wurde frei gesprochen, weil die vaterrechtlichen Sitten und Götter über die mutterrechtlichen gesiegt hatten. Ebenso Paraśurāma. Da blickt man in schauerliche Abgründe menschlicher Wildheit und Spekulation. Die primitive Sage der geköpften Mutter aber gehört heute den Madigas, einer tiefstehenden Kaste südindischer Lederarbeiter, die wie ihre Nachbarn¹⁵ von den arischen Herrenkassen unterdrückte, früher freie Stämme des Djangels waren. Ihre Sage hat Goethe im Gebet des Paria zur großen sozialen Anklage erhoben¹⁶. Aber daneben vergesse man auch nicht die bittere Klage des Parias bei unserem Rückert¹⁷. – Das Beil dieses Muttermörders aber ist die Waffe, die noch heute jeder Djangelbewohner als wichtigstes Gerät stets bei sich trägt, nicht nur für die Rodung der Gärten, sondern weil die schmalen Pfade im Djangel schnell zuwachsen und von jedem immer wieder geöffnet werden müssen.

b) Hirsepflanzer, Himmel und Erde

Das Beil hat man vermutlich zuerst, um Unkraut hacken zu können, zur Hacke umgebildet. Dadurch wurde Hackbau möglich; er wurde zuerst für Hirse, das größte Getreide angewandt. In Afrika, Indien, Hinterindien, China, Japan, Innerasien und Europa lernte man die verschiedensten Hirsearten anzubauen. Aber man weiß noch kaum etwas vom Geistesleben dieser Hirsebauern. Sie lernten, die Körner auf einer Reibplatte zu mahlen, und von daher stammt die Kunst, die

Steingeräte zu glätten, die die Eigenheit der Jungsteinzeit ausmacht. Die Hirse bauenden primitiven Baiga in Zentralindien erzählen noch, daß ihr Urzauberer das Zaubern dadurch lernte, daß er seinen Vater verzehrte¹⁸: So starb zwar die Patrophagie der Jäger aus, aber bis heute glauben die Hindu an Kannibalismus als Zugang zu Zauberei¹⁹. Auch Kopfpfer hörte auf, Gefangene wurden jetzt als Knechte ausgenutzt²⁰. Sie und Frauen hacken die Felder. Der Mann aber nimmt mit dem Säen wenigstens etwas an der Arbeit teil²¹.

Afrikanische Hirsebauern sagen: Ein zu früh sterbender Jüngling vergeht wie unausgereifte Hirse, der ausgelebte Alte aber wird im Enkel wiedergeboren²²; das ist die Fortführung der altjägerischen Wiedergeburtstheorie. Vielleicht meinte man: Der Alte geht in die Feldfrucht ein, sein Sohn ißt sie und zeugt den Enkel. Jedenfalls lauten so ähnlich die ersten Wiedergeburtstheorien in den Upanishaden, und auch primitive Pflanzler in Südamerika wie die Jibaro glauben, daß in den Pflanzen Menschenseelen sind, und in Neuguinea gehen die pflanzerischen Marindanim bald nach der Geburt eines Kindes auf Kopffagd, um dem Kind den Namen des Opfers als «Kopfnamen» zu geben, offenbar weil seine Seele mit ihrer Kraft in das Kind eingegangen ist²³. Seelenwanderungsglaube gab es also auch bei Pflanzern in verschiedenen Formen.

Zur Hirsebereitung gehört ein Mörser und Stößel. Der spielte in einem kosmogonischen Mythos vermutlich der Hirsekultur eine Rolle: Vater Himmel lag endlos lastend und ewig Fruchtbarkeit ausströmend auf Mutter Erde, bis eine Frau kam und mit dem Stößel den Gott hochstieß. So erzählen die Hirsebauern in Afrika²⁴, so aber auch die Birhor in Indien, die diese Geschichte von pflanzerischen Nachbarn gehört haben müssen. Ferner viele Stämme in Hinterindien, der Südsee bis Amerika, China und Innerasien²⁵. – Die Hindu aber erzählen noch heute mit frommer Bewunderung von Śivas jahrtausendelanger Ausdauer, bis die Götter, denen an einem Heldenproß aus den Lenden Śivas lag, den Feuergott bewogen, das selige Paar zu trennen, ein erotisches Weltbild aus altpflanzerischer Phantasie und sicher im Zusammenhang mit Tempelprostitution zu verstehen. Bis heute paaren sich ja Pilger und Priester in indischen Tempeln mit Tänzerinnen, und fromme Śivaiten (im Mittelalter auch Buddhisten) verehren in geheimen Zirkeln mit sexuellen Ausschweifungen ein Mädchen als Göttin. Von solch primitiven Orgien entnahm in den Upanishaden der große Yājñavalkya den Begriff des Heils als Wonne und lehrte, das Seelenleben als mystische Vereinigung von Gott und Göttin im Herzen zu verstehen.

c) Reisbauern im Osten. Vater tötet Sohn Knecht als Märtyrer

Innerhalb des riesigen Hirsegebietes, von Indien bis China, wurde der wilde Reis in Kultur genommen und das Schwein gezähmt, dadurch

Kanibalismus²⁶ abgeschafft, aber die Kopfjagd fortgeführt. Für sie wurde die Jungmannschaft des Dorfes in Junggesellenhäusern organisiert, aber auch für gemeinsamen Arbeitseinsatz. Das Schweineschlachten wurde als Opfern, das Schwein selber als Gott gedeutet, und beim Opfer als Gott angeredet. Eine eigenartig paradoxe Gott-Märtyrer-Vorstellung. Gott wird für Gott geopfert und verzehrt²⁷. Das Schwein übernahm auch die Rolle eines Kulturheros: Es holte aus dem Sumpf die erste Kokosnuß hervor, sagt man in Ceram, oder die erste Batate in Afrika^{27a}.

Aus diesen primitiven Mythen machten die Hindu später wieder einen großartig wüsten, der bis heute geglaubt wird: Gott Vishnu ist ihnen der Opfereber²⁸. Er hob einst die ganze Erde, als sie im Ozean zu versinken begann, wieder empor²⁹. Dabei zeugte er mit der Erdgöttin, die gerade menstruierte (welch schauderhafte Phantasie!) den dämonischen Naraka, den die Götter aus Angst vor kommendem Unheil Jahrtausende lang im Mutterleib festzuhalten suchten, ohne seine Geburt verhindern zu können³⁰. Naraka raubte später die Regen- und Fruchtbarkeitsamulette der Göttermutter Aditi und Tausende von Jungfrauen und Nymphen. Er hauste in Bengalen, dem Gebiet dieser östlichen Reisbauern, und wurde endlich von seinem eigenen Vater Vishnu in seiner Inkarnation als Krishna erschlagen. Er gilt auch als Gott des Mistes. Diese Vater-Sohn-Tragik der Reisbauern ist das Gegenstück zur Mutter-Sohn-Tragik der ersten Pflanznerinnen, aber auch zur Tragik des göttlichen Vaters, der seinen Sohn aus Eifersucht tötet und von einem Sohn getötet wird, wie die Weizenbauern erzählten (s. u.). Und endlich zum Hildebrand-Hadubrand-Kampf, der zur ritterlichen Kultur der späteren Hirtenkrieger gehört. Alle diese Kulturen hatten eben ihre tragischen Gestalten, d. h. ihre Sorgen und Nöte, denen sie in ihren Mythen Ausdruck geben wollten. Anders konnten sie sie ethisch nicht verarbeiten. Daß und ob unter Umständen ein Vater seinen Sohn erschlagen muß (wie Taras Bulba in Gogols Novelle) oder darf (wie Vater Kronos), wurde eben damals zum Problem, als die unbändige Jugend zur arbeitenden Jungmannschaft organisiert wurde und der wild herrschende Hordenälteste der Jäger durch den gesitteteren Dorfschulzen ersetzt wurde. Sohnesmord bedurfte jetzt einer Begründung durch die Dämonennatur des Sohnes, ein fast schon juristisches Denken.

Damals aber wurde in diesem Kulturkreis auch die Ehe in der Form der Diensthe³¹ zum Problem. Man kann sie von der matrilocalen Ehe der Wedda herleiten. Bei denen muß der Schwiegersohn den Schwiegervater unterhalten. Bei jenen Reisbauern muß er bei seinem Schwiegervater als Knecht dienen, bis er den Arbeitswert, den die Frau für ihren Vater hat, abverdient hat. Dabei kamen sicher allerhand Gaunereien vor, so sehr, daß man aus ihr wieder die Gestalt eines göttlichen Märtyrers schuf. Die Munda-Reisbauern Mittelindiens berichten von ihrem Gotte Barnda eine Sage in mehreren Fassungen. Er diente in Menschengestalt bei einem menschlichen Schwiegervater; aber bei der Ernte-

teilung betrog man ihn um seinen Anteil, den der für seine Arbeit zu beanspruchen hatte. Er drosch sich zwar trotzdem wunderbarerweise aus leerem Stroh einen Riesenhaufen Reis aus, ging aber dann, nachdem er so seine Macht gezeigt hatte, fort, seine junge Frau starb – aber ein Schmied sah beide nahe beim Dorf davonwandern³². – Im selben Mundastamm wird die Sage auch mit einem anderen Anfang erzählt: Er pflügte ein Feld seines Schwiegervaters, in dem ein Dämon hauste und das deswegen niemand zu pflügen wagte, ja, er tötete den Dämon ...³³. – Die den Munda benachbarten Kharia erzählen wieder anders: Barnda rodete eine böse Quecke aus, sollte dafür die Bauerntochter erhalten, wurde aber mit leeren Händen fortgeschickt. Da starb das Mädchen, Barnda aber grub sie aus ihrem Grabe aus und führte sie ins Jenseits³⁴. Oder: Ein mißhandelter Schwiegersohn, einer aus dem Stamme der Uraon, wollte mit seiner Frau fortlaufen, da wurde die Frau von einer Schlange gebissen (hier fehlt das Motiv der Mißhandlung!), und seitdem wird Barnda verehrt³⁵. Endlich: Ein Liebespaar wurde vom übermoralischen Dorf erschlagen (wie das entlaufene Paar bei den australischen Jägern), beim Dorftanz tanzte das Paar jedoch wieder mit, aber nur als Geister, denn ihre Leichen sah man noch daliegen. Zur Sühne des Mordes verehrt man bis heute den «Bräutigamsgeist» Barnda³⁶. Denselben Beinamen Barndas trägt Dulha Deo, der Hauptgott der südlich benachbarten Gond. Er wurde unmittelbar vor seiner Hochzeit von einem Tiger erschlagen, aber er erschien seiner Braut und bekam von ihr Kinder³⁷. Ein ähnlicher, als Gottling verehrter Märtyrer des Gangestales ist der Knecht, den ein Musahar-Bauer verdächtigte, es mit seiner Tochter zu halten, und ihn erschlug³⁸. Dulha Deo wird auch Gansām genannt; dies entspricht dem Beinamen Krishnas, der nie seine ewige Geliebte Rādhā heiraten konnte. So drang primitiver Mythos in späte Hochkultur³⁹. Für Opfer von Tigern, die vergöttlicht werden, errichten indische Primitive noch heute Menhire⁴⁰ oder verehren sie in Natursteinen⁴¹.

Barnda ist der älteste Typ des vom Himmel herabsteigenden, den Menschen helfenden und verkannten Gottes. In Krishna, Buddha und Christus verehren wir solche Märtyrer und Heilande in Hochkultur. Aus der sozialen Not des primitiven Knechts wurde etwas Großes und Neues geschaffen. Hier lebt ein Rechtsgedanke in mythischer Form wie in Narakas Kult. Wieweit hier freilich soziales Gewissen und Reue über die alltägliche Mißhandlung der Knechte bei solcher Vergöttlichung mitwirkte, ist schwer zu umgrenzen, da ja auch vom Tiger Erschlagene, im Wasser Ertrunkene oder im Kindbett verstorbene Frauen als Geister – freilich nicht als Götter – gefürchtet und beschwichtigt werden⁴². Man fürchtet bei diesen niederen Geistern den Neid des nicht voll ausgelebten Toten auf die glücklicheren Menschen. Man sah ja gemeinhin den Tod für einen Unfall, nicht etwa für den notwendigen letzten Akt des Lebens an und versöhnte deshalb alle Toten als neidische und übelwollende Geister. Der Ahn und seine Kraft wurden ja nicht mehr wie bei den Birhor gegessen und einverleibt, sondern nahe beim

Dorf begraben, lebten also in der Nähe der Nachkommen, eine Folge der Sesshaftigkeit. Es gab noch keine philosophische, stoische oder epikuräische Tröstung über den Tod und kein wirkliches Recht für die armen Knechte. Es gab nur Angst, Riten und Mythen, die die Hörer schaudern machten und die Wilden im Laufe der Jahrtausende erziehen halfen.

d) Weizenbauern im Westen. Trauerkulte in Griechenland, Vorderasien und Indien. Attis und Šiva. Dionysos und Baladeva

Im westlicheren Hirsegebiet, wo wilder Reis nicht vorkam, ging man vermutlich gleichzeitig mit dem Reis zu Gerste und Weizen über, in Ägypten schätzungsweise um 5000 v. Chr.¹ Die Grenze zwischen Weizen und Reis, zwischen Ost und West, liegt zwischen Indus- und Ganges, da, wo Alexander der Große umkehrte. Die Heimat des Weizen-Gerste-Baus ist in den Hochsteppen Anatoliens, Irans und Afghanistans zu suchen. Primitive Weizen-Hackbauern trifft man dort nicht mehr; überall wird der Pflug gebraucht. Nur mühsam läßt sich also der Charakter jener alten Kultur konstruieren. In dies rauhe Hirsegebiet drangen wohl von den immergrünen Mittelmeerküsten Schafzüchter nomadisierend ein, aus Turkistan Rinderhirten, und schoben sich zwischen die Hirsebauern. Schweinezucht kann aber in den Steppen keine solche Rolle gespielt haben wie in den Djangeln der Reisbauern.

Hier lebte nicht die Kopfjagd der Altpflanzer fort wie im Reisgebiet. Hier trat vielmehr an die Stelle der alten Menschenopfer grausame Selbstverstümmelung. Feldbau ergibt heute in den Steppen manchmal nur alle drei bis vier Jahre eine einigermaßen gute Ernte, aber jedes Jahr muß gesät werden. Man kann nachempfinden, daß der Mensch sich in seiner Ohnmacht zu den fürchterlichsten Opfern bereit fand, um Fruchtbarkeitsgötter zu bestechen. Nimmt man hinzu, daß das Weizengebiet auch das des Weines ist, so versteht man, daß sich in dieser Kultur die rauschhaftesten und blutigsten Kulte entwickelt haben. Gewiß gab es auch im Reisgebiet sexuelle Orgien und als Rauschtrank den Reiswein. Als sein Erfinder galt jener Märtyrergott Barnda; er lehrte ihn die ersten Menschen, damit sie die Scham überwandten und sich fortpflanzten. Aber Barnda und sein Kult haben nichts Dionysisches.

Die Geisteskultur und die Mythen, die großen Offenbarungen der Nöte und Ängste dieser Weizenbauern, erkennt man, wenn man nach den beiden Randgebieten dieser Kultur sieht, nach Griechenland und Indien. Was in diesen beiden Hochkulturen an primitiven Denkweisen lebt und nicht aus jägerischem, hirtlichem oder arischem Erbe erklärt werden kann, das wird Rest dieser aus den Hochsteppen Vorderasiens ausgestrahlten Weizenkultur sein. Und solch Material ist reichlich vorhanden.

Auch im Weizengebiet gab es tragische Erzählungen, die zu Trauer-

kulten gehörten², nur sind ihre vorauszusetzenden primitiven, rohen Urformen aus der uns erhaltenen hochpoetischen griechischen Darstellung kaum noch zu erkennen. Da heißt es: Hyakinthos, der herrliche Jüngling, wurde versehentlich von Apollon mit dem Diskus erschlagen, beweint und vergöttlicht. Aus seinem Blut aber wurde die Hyazinthe, ein uraltes Pflanzermotiv³, erzählt doch schon australische Jäger von den roten Blumen aus dem Blute des erschlagenen Liebespaares. Narzissos starb und wurde zur Narzisse. Verwandt sind die Mythen von Linos, Hylas, Daphnis, Dionysos, Adonis. Der Kern solcher Geschichten kann uralte sein, denn Klagelieder um Tammuz, den die Griechen mit seinem semitischen Gottesnamen Adonis nannten, bezeugen diesen Typ von Märtyrern schon für die Sumerer, und die werden ihn von den Weizenbauern geerbt haben⁴. Daphnis mußte seiner Keuschheit wegen sterben wie Hippolytos; Linos wurde von seinem Vater Apollon aus Eifersucht getötet⁵. Andere Mythengestalten zeigen andere Seiten des alten Bauernlebens: Litherses, Sohn des Midas, wurde als grausamer Schnitter von Herakles erschlagen; Bormos wurde entrückt, als er seinen Schnittern Wasser holen wollte⁶. Die indische Göttin der Ackerfurche, Sitā, wurde entführt, gesucht, als unkeusch verleumdet und ging zur Erdgöttin ein. Persephone wurde ebenfalls entführt und von ihrer Mutter, der Erdgöttin, gesucht. Adonis wurde von einem wilden Eber getötet, ebenso Hyas, Eros, Attis, Idmon und Ankaio⁷. Es ist, als wenn jedes Dorf seinen Märtyrer gehabt hätte. Diese Steppenbauern hatten zwar keine Schweinezucht, und doch haben sich die Alten manchmal ihre Feldgötter wie Demeter, Attis und Osiris als Schweine vorgestellt. Bis ins neuzeitliche, christliche Westeuropa hinein findet man noch Spuren von einem Schwein als Erntegott⁸. Das Tier, das jene Märtyrer götter tötete, war also nicht das aus der Reiskultur nach dem Westen hin entlehnte zahme, sondern das wilde Schwein der Bergwälder. Wie aber die Schweinezüchter des Ostens ihren Gott als Schwein opferten und aßen, wie die Jäger den Bären und Affen, so die Weizenbauern den Stier. In Tenedos opferte man Dionysos als Kalb (und zudem wurde das schon im Altertum als Ablösung älterer Menschenopfer aufgefaßt)⁹, die Titanen zerrissen Zagreus in seiner Stiergestalt, und elische Frauen zerrissen den stiergestaltigen Dionysos¹⁰ (um seine Macht in sich aufzunehmen), kretische Dionysosverehrer zerfleischten im Kult einen Stier und Frauen von Chios einen Menschen¹¹. Mithras opferte einen Stier, aus dem die Früchte des Feldes erwuchsen¹².

Der Weizenbauer brauchte Stiere für die Rinderzucht, aber mußte sie dafür kastrieren. Priester der Weizenbauern übertrugen das Kastrieren auf den Menschen und gingen damit über die Beschneidungsriten der Jäger weit hinaus. Sie erzählten, daß Attis sich selber entmannte. Er starb daran, wurde von seiner Geliebten, der Großen Muttergöttin, beweint und erstand wieder¹³. Ihm zu Ehren waren die Galloi, die Priester der Kybele, Astarte und Artemis von Ephesus Eunuchen mit grausiger kultischer Selbstentmannung¹⁴. Unsicherheit des Regens trieb die Bauern der Steppen zu solch verzweifelterm Gebaren. Ohne Blut und

Tod, ja, paradox: Ohne Entmannung keine Fruchtbarkeit. Der abgeschnittene Phallus der Götter wurde verehrt, der Märtyrer Attis jährlich beweint und als Wiederauferstandener bejubelt; auch der Mond schwindet und wächst ja wieder, und die Feldfrucht ersteht aus dem vergehenden, begrabenen Korn.

Der geopfert Stier war der Gott; die Göttin, seine Geliebte, war die Mutter, die Erde und der Löwe, der seit der Protohistorie als Würger in Bildern und Reliefs den Stier erschlägt¹⁵. Der Gottesstier war also duldend, die Göttin aber kriegerisch, eine Amazone¹⁶, Jungfrau und Geliebte, fahrend auf ihrem Löwenwagen; sogar Aphrodite wurde manchmal bewaffnet dargestellt, und Athene war die griechische Form einer vorgriechischen Schildgöttin. Der Weizenbauer idealisierte sich also eine wilde Jägerin in den Bergwäldern als Göttin.

Solche Weizenkulte aber durchsetzten nicht nur unsere Antike, sie drangen auch nach Indien. Dort gibt es noch heute Eunuchenpriester¹⁷. Śiva aber soll sich selber entmannt haben wie Attis¹⁸. Daher wird in Śiva-Tempeln kein Abbild des Gottes, sondern sein steinerner Phallus verehrt. Attis war ein Zwitter; Śiva aber war mit seiner Gattin zusammen ein Wesen¹⁹. So fabelte noch Platon im Symposion und Yājnāvalkya in der Upasniśad vom zweigeschlechtlichen Urwesen. Der Stier ist noch heute Śivas heiliges Tier und war erstmals der Gott selber²⁰. In Indien reitet die Große Göttin, Śivas Gattin Devī, auf dem Löwen²¹ und erschlägt den Büffel-Gott und andere Dämonen, ist also eine kämpferische Amazone wie Astarte²². Aber sie schlägt ihnen die Köpfe ab und trägt sie an den Haaren in ihren blutigen Händen oder als Halskette aufgereiht. Damit erinnert sie an die reisbauenden Kopfbäger Hinterindiens. Man halte die Athene des Phidias neben die großartige, schildbewehrte Göttin auf dem javanischen Relief²³ (ganz zu schweigen von den blutrünstigen Buntdrucken, die heute in indischen Bazaren vertrieben werden), und man wird kaum noch an die gemeinsame Wurzel glauben.

Attis Mutter, die jungfräuliche Göttin, hieß Nana²⁴; so heißt noch heute die indische Göttin in Belutschistan, die als ein Glied der zerstückelten Devī (s. o.) gilt²⁵. Jungfräulich aber kann man die indische Muttergöttin insofern nennen, als sie paradoxerweise keine Kinder bekam; sie hatte nur adoptierte Söhne²⁶. Die vorderasiatische Weizengöttin klagte über den Tod des Gottes und jubelte bei seiner Auferstehung²⁷. In Indien aber tanzt Devī auf der daliegenden Leiche Śivas, eine grausige Vorstellung, die heute noch in zahlreichen Bildern verbreitet wird, besonders in Bengalen. Aus der Klage um den toten Gott ist ein Triumphtanz geworden. Das Bild bedeutet im Sinne der altindischen dualistischen Philosophie, daß Śiva, der Ur-Mann und zugleich die Seele und der Geist, wie ein idealer Yogi der Welt abgestorben ist und wie eine Leiche nichts mehr empfindet; daß dagegen die Göttin als Gegenspieler der Seele, als Materie und Leib, voll Unrast ist. Sie, die Materie, ist der Mutterschoß²⁸, der alles gebiert, und der materielle Leib, der voll Leidenschaften ist. Dies Paar, Gott und Göttin, symboli-

siert also den Dualismus von Leib und Seele und von Geist und Stoff; es ist die mythologische Wurzel dieser späten Philosophie des sogenannten Sāmkhya-Systems, und es stammt aus uraltem Bauerntum²⁹.

Der Jubel bei der Auferstehung des Tammuz fehlt in Indien. Dort ist ja Wiedergeburt seit den Upanishaden als Leid aufgefaßt worden. So wird denn auch Kāma, der indische Eros, zwar getötet, zwar klagt seine Geliebte Rati, bei seiner Leiche und wird er (vielleicht) als Beifuß wiedergeboren³⁰ wie Attis als Veilchen, aber er ersteht im Gegensatz zu Attis nicht als er selber wieder³¹. Zum Adonis-Mythos gehört der Ritus der Adonisgärten; in einen Topf gesäte und in 8 Tagen welkende Weizen- und Gersteschoßlinge wurden mit einem Adonisbild von Frauen ins Meer oder einen Quell geworfen. Ganz ähnlich tun noch heute Frauen in Rajputana, unter Uraon und Munda und Bhil in Mittelindien mit Gersteschoßlingen und manchmal einem Bilde Śivas³².

Zur Weizenkultur gehört auch der Wein. Der Weinstock ist aus Ampelos, dem Geliebten des Weingottes Dionysos, entstanden³³; aus Dionysos Blut aber wurde der Granatapfel, wie die Anemone aus Adonis³⁴. Auch Dionysos gehört also zu den Märtyrern der alten Weizenbauern. Er wurde einmal als Kind auf Junos Befehl von Titanen zerrissen und gefressen, ein ander Mal als Jäger Zagreus zerfleischt, und zwar nach zauberischem Tierverwandlungskampf in Stiergestalt³⁵. Wie Tammuz von seiner Geliebten, so wurde Dionysos von Frauen im Kulte wieder in diese Welt gerufen³⁶. Der Phallus war ihm heilig, und zwar seit seiner Zerstückelung, was an Osiris erinnert³⁷. Was ihn aber von Attis usw. unterscheidet, ist, daß nicht heilige, kastrierte Männer, sondern rasende Frauen seine Diener sind. Sie sind nicht etwa trunken vom Wein, noch ergeben sie sich sexuellen Orgien³⁸. Der Weintrunkenheit der Bauern steht vielmehr die unheimliche, fast geistige Trunkenheit und Raserei und Gottesbesessenheit der Frauen als etwas dem Manne Unheimliches gegenüber. Weshalb denn auch mancherorts Mänaden im Kult von Priestern mit dem Schwerte niedergehauen wurden³⁹. Andererseits aber haben Frauen, um nicht zu sagen Frauenrechtlerinnen, von ihrem Standpunkt aus von der geheimnisvollen Befreiung gefangener Mänaden durch ihren Gott gefabelt⁴⁰. Die Frauen der Bauern flohen vor der Last ihrer Arbeit und der Vergewaltigung durch ihre Männer⁴¹ in die Bergwälder und schwärmten in wilder Tanzlust. Sie nahmen der Sage nach junge Wildtiere an die Brust und zerrissen sie in heiligem Wahnsinn; ja, Frauen, die sich als brave Hausfrauen dem Gott und seinem Rausch widersetzen, zwang er, in der Verzückung sogar Kinder zu zerreißen⁴². Sie ähneln in ihrer wilden Männerfeindlichkeit der Artemis, der spröden Jägerin, die Aktäon zerfleischen ließ, der Göttin des gefährlichen Draußen, der jungfräulichen Mutter der Tiere, der über Kleinasien hin verbreiteten Sonderform der Großen Muttergöttin, die besonders häufig mit Dionysos zusammen verehrt wurde⁴³.

Man hat Artemis der indischen Mārgapālī verglichen⁴⁴, aber die primitiven indischen Pflugbauern, die Uraon, haben auch eine Jagd-

göttin Candī, die furchtbare, die der Artemis ähnelt; vielleicht haben sie sie von den Birhor⁴⁵. Pflanze-ische Nachbarn der Uraon meinen freilich, daß eine Frau doch nicht jagt, also eine solche Jagdgöttin nicht sein kann⁴⁶. Aber gerade das Paradoxe der männlichen Göttin spricht für das Alter ihres Kults mit seinen erotischen Sitten. Candī wurde von den Hindu teils als Dämonin⁴⁷ verurteilt, teils als eine der vielen Formen der großen Gattin Śivas in ihr Pantheon aufgenommen. Die große indische Muttergöttin hat ja genügend furchtbare Züge. Sie hat die Reißzähne des Löwen, sie trieft von Blut und trägt die Schädel ihrer Feinde an sich; ihr Antlitz ist das indische Gorgoneion⁴⁸. Die Hindu verehren als «Mütter»⁴⁹ blutgierige Göttinnen, Kindlifresser und Krankheitsdämonen, die in Schädelbechern das Blut der Feinde Śivas auf-fangen; sie werden als die Leidenschaften Zorn, Neid, Haß usw. gedeutet und, sieht man ihre Statuen in einem ihrer Tempel thronen, meint man, in einen Hexensabbath geraten zu sein⁵⁰. Also auch die Inder vergöttlichten die grausige Seite des Weibes, zwar ohne Zusammenhang mit dem Kult des Weins, aber mit dem Fruchtbarkeitsgote Śiva.

Dionysos tanzt nächtlich bei Fackelschein und Musik mit den Nymphen im Wahnsinn der Ur-Seligkeit und des Ur-Schmerzes⁵¹. Śiva tanzt in der Dämmerung mit Totengeistern zur Besänftigung der rasenden Göttin, die mit ihren Hexen tanzt⁵². Śivas Tanz ist der Ablauf des Weltgeschehens. Śiva ist der Herr der Tänzer, der Seiltänzer, die heute noch als Fruchtbarkeitsopfer in den Bergen Nordindiens geopfert werden⁵³. Sie wurden später die Schauspieler des indischen Dramas; aus den Festen des Dionysos aber ging das griechische Drama hervor. Śiva zwang als nackter Jüngling die sich sträubenden brahmanischen Hausfrauen, ihm in seinen phallischen Triumphtanz nachzufolgen⁵⁴. Dionysos aber trieb keusche Frauen zu schamloser Ekstase⁵⁵. Noch heute gibt es in Indien Frauen-Thiasoi, freilich erbärmlich blutlos⁵⁶: Sie betteln ein paar Tage und kaufen Zuckerzeug davon. Andere rauben Männern des Nachbardorfes bewaffnet ein Schwein und opfern es⁵⁷, und Bhāsa dichtete, wie eine Schar grausiger Paria-Mädchen einen König nächtlich umtanzte, damit er sie heirate⁵⁸. Wenn im fernen Palau ein Frauenbund den Männerbund eines anderen Dorfes in monatelangem Liebesausflug besucht⁵⁹, so ist da im Inselreich des Ostens vielleicht ein ferner Ausläufer erhalten, der uns lehrt, wie wir uns ältere indische Thiasoi zu denken haben.

Es gibt weiter in Südindien einen primitiven Weingott Maduravīra⁶⁰ und in der Hindu-Mythologie Balarāma, den Heros des Pfluges⁶¹ und des Rauschtrankes. Er ruht unter dem Paradiesbaum, und dessen Göttin, Madirā, eine der «Mütter», wartet ihm mit zwei anderen auf. Von späteren Bildhauern wurde er unter griechischem Einfluß wie ein trunkener Silen oder Bacchus dargestellt⁶².

Von dieser alten Bauernkultur her blieb in Griechenland die Schicht des Dionysischen, die im Gegensatz zu der des Apollinischen steht. Und ebenso blieb in Indien bis heute wüster Śivaismus aus Reis- und Weizenkultur im Gegensatz zu vedisch-arischer maßvoller Geistes-

haltung. Dionysische und šivaitische Gestalten sind grauenhaft und verlockend zugleich, freundlich und wild⁶³ mit jener Zweigeleisigkeit, die Ethnologen an primitiven Fruchtbarkeitsgöttern kennen⁶⁴. Die rauschhafte Mystik dieser unbegreiflichen Gegensätze in der Gottheit lebte in Indien von diesen Zeiten ältester Bauern durch die Perioden der Protohistorie und Historie hindurch. Šivaiten waren es, die am Anfang des Altertums gegen den Polytheismus der Arier die ersten Zweifel weckten und später den Monotheismus Šivas fest begründeten. Sie müssen mit ihrer Mystik auf Yājñavalkya und seinesgleichen in der Periode der Upanishaden gewirkt haben, sonst wäre sein Begriff der wonnevollen Erlösung ebensowenig denkbar wie seine Mystik der *coincidentia oppositorum*. Seine Mystik ist nicht rein philosophisch, man spürt in ihr noch die Nähe eines Gottesglaubens, und zwar eines šivaitischen. Insofern ist die Blütezeit der Upanishad-Mystiker um 600 v. Chr. zwischen der arischen Eroberung mit ihren antimystischen Ritualisten um 1000 v. Chr. und dem ausgebildeten Monotheismus der Šivaiten etwa um 300 v. Chr. nichts anderes als eine kurze Episode des Šivaismus, und zwar eines Šivaismus ohne Šiva, von höchster Geistigkeit, und bereichert um Vishnuismus, der aus ganz anderen, aus Jäger- und Hirtenkulturen stammt.

3. Schaf-, Rinder- und Büffelhirtin, Tragisch-heldische Hirtengestalten bei Juden, Griechen, Iranern und Indern. Schlaf und Musik

Die Lagerung der Hirtenkulturen ist vorgeschichtlich noch sehr unklar. Aber es läßt sich zeigen, daß ihre menschlichen Probleme ganz anders lagen als bei den Bauern. Aus der Notdurft ihres Hirtenlebens wurden sie heldisch und herrenmäßig, ganz anders als Pflanze und ihre Kopfhänger, und mit anderen Arten von Göttern und einer anderen Art Liebesleben, kurz mit anderen Idealen.

Schon in neolithischen Zeiten, also vermutlich zur Zeit der Hirse-pflanze, gab es in Nordafrika Schaf- und Ziegenhirten mit einem Sonnenkult. Davon zeugen Felsritzungen mit Widdern, die die Sonnenscheibe zwischen den Hörnern tragen¹. Dort ist der spärliche Graswuchs geeignet für Schafe, und sie blieben dort die eigentliche Unterlage des Lebens, bis im 11. Jahrhundert n. Chr. das Kamel sie verdrängte². Von dort zieht sich ein Streifen von Schafzüchtern ums Mittelmeer³ mit einem Ableger nach Flandern, wo schon zur römischen Zeit Schafe gezüchtet wurden und wo später die flandrische Woll- und Tuchindustrie für den bürgerlichen Aufstieg der Neuzeit wichtig wurde. Weiter werden über Arabien⁴ und die Hochsteppen Vorderasiens durch die Gebirge Innerasiens bis nach China⁵ hin Schafe gezüchtet, und ein Ableger erstreckt sich nach Indien hinein⁶, wo es noch heute besondere Schafhirten-Kasten gibt, die früher freie Stämme waren. Schafhirten haben es nicht zu eigenen Staatsbildungen gebracht

(wie doch die Rinder- und Pferdehirten), aber in Indien beanspruchen einige, zur Kriegerkaste zu gehören, und die Dynastie des Holkar von Indore soll aus Schafhirten-Adel stammen.

Rinderhirten⁷ haben sich über die Weizenbauern (in Afrika über Hirsebauern)⁸ als Herrenschicht gelegt. Sie brauchen für ihre Herden fruchtbarere Gelände als Schafhirten, finden sich aber sonst in ähnlichen weiten Räumen. Büffelhirten⁹ dagegen gehören zur östlichen Reiskultur. Der Büffelhirtenstamm der Toda – bisher der einzig bekannt gewordene – ist in den Nilgiri-Bergen Südindiens erhalten geblieben und hat Rückert zu einem Loblied auf ihr heldisches Freiheitsleben begeistert¹⁰, das freilich der heutigen Wirklichkeit nicht entspricht. Die Toda nomadisieren im Laufe des Jahres auf alt-festgelegten Wegen von Alm zu Alm, ohne Wagen zu kennen; sie sind eine Art Herrenstamm: Die Hirten können nicht alleine von ihrer Viehwirtschaft, von Milch und (selten) Fleisch leben, brauchen also Bauern. Andererseits fürchten die Bauern der Gegend die Hirten als Zauberer¹¹: Wie könnten sie sonst das mächtige Vieh in Riesenherden so unheimlich lenken? Sie geben ihnen also einen Tribut ihrer Feldfrüchte. Die afrikanischen hamitischen Rinderhirten haben anscheinend die Hirsebauern abgeschlachtet und ihre Frauen als Hackbäuerinnen zu ihren Frauen und Arbeitsklaven gemacht. Im ständigen Kampf untereinander um die besten Weiden sind Hirten zu einem kämpferischen Lebensstil gekommen, und damit haben sie wesentlich zur Bildung der Hochkulturen beigetragen. Ihnen scheint die Welt z. B. die Epik zu verdanken, freilich die eigentliche epische Form erst den altgeschichtlichen Pferdehirten, Türken und Indoeuropäern.

Man nimmt an, daß Hirtentum aus Jägertum erwachsen ist. Hüten trat an Stelle des Jagens. Der Hund der Jäger wurde zum Hüter der Herden. Schafhirten scheinen die ältesten Erzähler von Schwanjungfraugeschichten zu sein. Jäger, insbesondere Totemisten, fabelten von Tierbräuten ihrer Helden und Ahnen. Ein Schafhirt aber fing sich mit List eine Schwanjungfrau in einer alt-türkischen Geschichte, und Schafe kommen in ihrer ältesten indischen Fassung schon um 1000 v. Chr. an entscheidender Stelle vor¹². Erinnerungen an solche Sagen trifft man noch in der Epik des Helden der indischen Rinderhirten Krishna, und in der griechischen Sage von Hermes, der als kleiner Hirtenknabe Apollon seine Rinder und Frauen ihre Kleider stahl¹³. Freude an List und Liebesabenteuern blieb also in Hirteneplik lange lebendig, aber die uns erhaltenen Hirtensagen stammen alle erst aus späteren Zeiten, als nicht die Hirten selber sangen, sondern Städter. Für die ist der Hirte der freie Mann des weiten Landes, eine Idealgestalt der Kraft und Naturnähe, romantisch verklärt und keineswegs mehr naiv geschildert. Die großen Hirtensagengestalten sind nämlich keine geborenen Hirten, sondern Prinzen. Paris wurde wegen einer Unheilsprophezeiung ausgesetzt und wuchs unerkannt unter Hirten auf. Ähnlich erging es Kyrus und Krishna; Herakles mußte wegen Totschlags eine Zeitlang unter Hirten leben, und ebenso Moses bei midianitischen Hirten. Mit dieser

Hirtenliteratur steht es also ähnlich wie mit der Rāmasage und ihrem jägerischen Kern, und wie mit den Metamorphosen des Ovid und den Pflanzermmythen von Märtyrern, die zu Pflanzen wurden.

Aber es steckt noch ein Kern echten Schafhirtentums im Alten Testament, das zwar erst vom 9. Jahrh. v. Chr. an, also mehrere Jahrtausende nach der vorgeschichtlichen Hirtenzeit, aber nur 500 Jahre nach der Landnahme der Juden in Palästina niedergeschrieben wurde und die Patriarchengeschichte noch mit voller Sachkenntnis des Hirtentums schildert. Vom Hirtenmartyrer Abel bis zum Hirtenknaben David, der den Goliath erschlug, aber ohne die Mythenfreudigkeit der Griechen, mit der strengen Absicht auf Monotheismus hin geschrieben von Leviten, d. h. Ritualisten, mitten in sozialen Kämpfen, von verstädterten Nationalisten. Sie verteidigten ihren Monotheismus gegen die Baalskulte der Bauern und der Vorbevölkerung und wiesen das Walten ihres Gottes in aller Geschichte von der Schöpfung an auf.

In Indien aber haben in allseitigem Gegensatz zu den Juden um 300 v. Chr. vishnuitische, d. h. antiritualistische Brahmanen und Verkünder der monotheistischen mystischen Gottesliebe, besonders den Bauern predigend, übernational, den strengen Kastenkodex geistlich erleichternd und die Mythen der nichtarischen Vorbevölkerung aufnehmend ein Epos zu Ehren Vishnus geschrieben. Sie wiesen darin die sagenhaften Taten Vishnus in seinen Verkörperungen zum Heile der Welt von der Schöpfung an auf, wie er in jedem Weltalter wieder die Welt von Dämonen befreite und endlich als Krishna unter Hirten aufwuchs und nach vielen Abenteuern starb, um noch einmal am Ende aller Zeit wiedergeboren zu werden.

Die Griechen aber haben ihre alten mythologischen Stoffe nicht geistlich, sondern künstlerisch bearbeitet, von Homer bis auf die großen Dramatiker. Der Hirt Paris spielt im Epos nur eine episodische Rolle, und altertümliche Helden wie Herakles und Theseus haben es gar zu keinem Epos gebracht. Eine Aneinanderreihung ihrer Taten hätte keine episch-schöne Form ergeben.

Die Perser endlich haben im Shahnameh, dem Heldenbuch ihres Hirtenkriegeradels gerade, als die arabisch-islamische Eroberung ihre nationale Kultur vernichtet hatte, sich ein Denkmal ihrer einstigen Größe gesetzt, ohne theologische Absicht.

Am zuverlässigsten schildern die Juden das Hirtentum, mit Einzelheiten wie den Kämpfen um Brunnen in der Wüste, aber auch mit unheldischen Zügen. Es ist höchst unfein, wie Abraham zweimal seine eigene Frau verkuppelte, und wie Isaak mit Rebekka beinahe dasselbe tat. Aber Ethnologen beobachten bei afrikanischen Hirten öfters eine Verwirtschafterung der Frauen in ähnlicher Weise¹⁴. Auch solche Geschichten, wie Jakob seinen Bruder Esau betrog, eine Variante des Motivs der feindlichen Brüder (s. unten), oder wie die Stadt Sichem listig übermannt wurde, sind unheldisch, aber auch Krishna, der große Hirt und Held, riet mehrmals zu gemeinen Listen¹⁵.

Moses und Krishna, die beide zeitweilig unter Hirten lebten, waren

1. Mos. 12, 20
26

1. Mos. 25ff.

1. Mos. 34

beide Religionsgründer. Beide haben auch merkwürdige Ähnlichkeiten in ihrem Leben. Beide führten ihre Stämme auf einer vermutlich historischen Flucht in eine neue Heimat¹⁶, die ihnen Gott oder Garuda (der mythische Reitvogel Krishna-Vishnus) wies. Moses vergeistigte einen primitiven Sturm-Berggott des Sinai¹⁷; Krishna lehrte seine Hirten, nicht den arischen Indra, sondern einen ihnen eigentümlichen Berggott zu verehren. Auf Bergen weidet ja der Hirt seine Herde. Er lehrte sie dabei, wie der Gott manchmal in Schreckgestalt als wildes Tier erscheint¹⁸, echt primitive Vorstellungen. In griechischer Mythologie war Pan der Hirten-Berggott, der in Truggestalten panischen Schrecken weckte¹⁹, der Gott der Ziegenhirten mit seinen Satyrn mit der Panflöte²⁰. Bei den Phönikiern aber wurden die Glutwinde aus der Wüste als bocksgestaltige Geister vorgestellt²¹, so daß der jüdische Gott der Hirten der Wüste mit dem Pan irgendwie zusammenhängt. Krishna kämpfte gegen wilde Tiere, seine Herden und Hirten zu beschützen. Die Tiere waren Dämonen, u. a. ein Stier, und Stiere pflegten die Bauern als Gott zu verehren²². Moses aber mußte das goldene Kalb, das Bild desselben bäuerlichen Gottes zerschlagen. Er ließ aber inkonsequent eine bronzene Schlange aufrichten und gab damit dem volkstümlichen Schlangenkult nach, während Krishna auch einen Schlangendämon²³, der in seinem Gebiet verehrt wurde, besiegte. Moses und Krishna²⁴ ließen in der Wüste Quellen aufspringen. Das Volk murrte immer wieder gegen Moses, und Krishna wurde von seinem Stamm gar des Diebstahls verdächtigt²⁵. Josua wurde eingesetzt, um Moses unvollendetes Werk zu vollenden und die Juden ins gelobte Land zu bringen, und Arjuna mußte die wenigen Überlebenden von Krishnas Stamm nach Delhi bringen²⁶. So verschieden Mosis Gesetz und Krishnas Bhagavadgītā sind, das hohe Lied der indischen Gottesminne, so verschieden sind ihre Biographien, sind arabische Wüste und indisches Djangel, das Schaf der Juden und das Rind der Inder. Und doch liegt etwas Gemeinsames darunter: Hirtentum und Nomadismus, stolzes Herrenbewußtsein und Aktivismus.

Krishna war nur teilweise Religionsgründer und Geistesverwandter Mosis. Er war nach der anderen Seite verwandt mit Herakles, der auch zeitweise Rinder hütete und dabei den Löwen am Kythäron erschlug, wie Krishna seine Tierdämonen; Herakles holte die von Kakus geraubten Rinder zurück, Krishna die von Brahmā geraubten²⁷. Herakles widerstand einst am Scheidewege, so ähnlich, wie Paris von den drei Göttinnen versucht wurde. Eine ähnliche Wahl zwischen weichem und hartem Leben hatte in der indischen Sage nicht Krishna, wohl aber Rāma, die andere Inkarnation Vishnus, zu treffen²⁸. Haben Hirten so ihr eigenes hartes Leben über das der Städter und Bauern gestellt? Oder haben die anderen die Hirten damit idealisiert? Hängt dies Motiv der Wahl irgendwie mit Zarathustras Lehre zusammen, der Mensch habe zwischen Gott und Teufel zu wählen?

Paris Erlebnis mit den Göttinnen gehört noch in einen anderen Motivkreis: Göttinnen besuchten auch den Hirten Anchises²⁹, aber

Zeus machte ihn aus Eifersucht hinken. Zeus tötete auch den Hirten Jasion wegen seiner Liebe zu Demeter oder Kybele³⁰. Nordindische Hirten singen heute noch von ihrem Hirten Lorik, den am Ende eines abenteuerreichen Heldenlebens Indra durch die Göttin Durgā verführen ließ, um ihn ins Gesicht schlagen zu können³¹. Im Gilgamesch-Epos warf der Held der großen Göttin Ishtar vor, sie habe nicht nur Tammuz, sondern auch einen Schäfer geliebt und geschlagen, so daß er zum Vogel wurde, einen anderen Hirten, den sie erst liebte, in einen Wolf verwandelt, so daß seine eigenen Hunde ihn bissen (wie Artemis den Aktäon). Diese Hirtenmartyrer sind also Entsprechungen zu den Pflanzermärtyrern und können im Kerne echt und alt sein.

Der Hirt Endymion wurde von der Mondgöttin mit Liebe verfolgt und flüchtete sich in die selige Ruhe des Schlafs³². Hermes aber schläfernte den Argos, den grausamen, unermüdlichen Wächter der in eine Kuh verwandelten Io ein. Der Hirt und Hüter darf eben nicht schlafen. Aber er sehnt sich manchmal nach Schlaf. Die Vishnuiten nun haben aus dem Schlaf ein großes Mysterium gemacht: Vishnu selber schläft und wird nur in großer Not von den Göttern geweckt. Sein Schlaf ist die unheilvolle Regenzeit, in der in Indien Leben kaum möglich ist, in der Krankheiten wüten, Schlangen in die Häuser kommen, kein Toter verbrannt werden kann und kein Verkehr mit Nachbardörfern möglich ist. Von daher strömte Schlafsehn sucht in die indische Hochkultur, eine Flucht aus den Leiden des Tages, ja des Lebens. Schlaf war für Yājñavalkya auf dem Höhepunkt der Upasnistaden ein Vorgeschmack der ewigen Erlösung, und von ihm laufen die Fäden bis zu Wagners Tristan. Krishna, der Hirtenheros, lehrte zwar Aktivismus als ethischen Gegensatz zum Quietismus der indischen Yogis. Aber die Schlaf- und Erlösungsehn sucht blieb auch bei ihm. Er brauchte Schlaf als Ergänzung und Lohn für aufopferungsvolles kämpferisches Leben. Die Epen der Altai-Türken beenden das Leben ihrer Helden gerne mit der Aussicht auf ein geruhames Alter mit viel Schlaf: Rings sind alle Feinde besiegt, keine Gefahr droht mehr.

Krishna spielte, wenn er mit den Hirtenmädchen im mondschein durchfluteten Djangel scherzte und tanzte, die Flöte³³. Hermes, der Gott der Herden³⁴, aber hat die Syrinx erfunden³⁵, und führte den Reigen der Nymphen, und noch heute benennt man die Panflöte nach dem Gott der Ziegenhirten. Der einsame Hirte ist ja in der Tat kaum ohne ein Flöte denkbar.

Hermes stahl Apollons Rinder, Herakles raubte die des Geryoneus, Krishna die des Bana³⁶, das war nun einmal unter Hirten üblich. Kampf war ein Lebenslement der Hirten, und schon die primitiven Hamiten mythologisieren ihre Kämpfe in denen der Götter und stellen dem guten schwarzen Gott den bösen roten gegenüber³⁷. Ist es nun Zufall, daß auch Krishna schwarz ist (und sein Name Schwarzer bedeutet), sein Gegner, der dämonische Kamsa, aber rot?³⁸ Für Hamitenmythologie ist auch der Kampf zweier Brüder gegen einander bezeichnend³⁹, und dementsprechend streiten im Alten Testament Kain und Abel, Jakob

und Esau²⁹, und in altägyptischer Mythologie Seth und Osiris. Man kann endlich auch in dem tragischen Ende Mosis im Anblick des unerreichbaren gelobten Landes, in Paris und Krishnas Tod durch einen Pfeil und in dem des Herakles durch das giftige Hemd einen tragischen Zug der Hirtenhelden sehen.

Das Ende des Mahābhārata, des indischen Volksepos, aber lautet: Nach furchterlichen Kämpfen blieben nur fünf Helden, fünf Brüder, und ihr böser Gegner übrig. Er versteckte sich in einem See; Jäger (Primitive) fanden und verrieten ihn; die Brüder kamen, holten ihn heraus, und einer erschlug ihn im Faustkampf. Dann zogen die fünf Brüder trotz ihres Sieges voll Überdruß am Leben in die Eiswüsten des Himalaya. Einer nach dem anderen blieb am Wege liegen, ihr ältester blieb mit seinem treuen Hund als letzter und stieg von dort in den Himmel auf. – Die Brüder heißen die Weißen, d. h. wohl Bergbewohner, im Gegensatz zur Schwärze der Hindu. Sie lebten in Polyandrie, einer tibetischen Hirtensitte, und auch der Hund⁴⁰ weist auf Schafhirten des Himalaya als die eigentlichen Träger dieser Sage. – Ganz ähnlich ist eine Episode im Shahnameh: Der Turanier Afrasyab ist in einen Sumpf geflüchtet; der Held Khosrew holt ihn heraus und köpft ihn. Khosrew aber ging in die Berge, ließ seine Freunde zurück und verschwand in der Einsamkeit. So hat sowohl das indische wie das iranische Epos einen alten Rest Schafhirtensage dieser Bergwelt verarbeitet: Das Motiv einer seligen Entrückung.

So zeigt sich die Hirtensage reich an Gegensätzen, an Heldenkampf, gemeiner List, Raub, tragischem und seligem Tod, an Schlafsehnucht, Liebeslyrik und Musik. Der Hirt lebt sich voll aus, ist ein ganzer Mann – ob nun in seiner eigenen Ideologie oder in den neidisch bewundernden Augen der Bauern und Städter.

B. PROTOHISTORIE DER ÄLTESTEN ORIENTALISCHEN STADTKULTUREN

1. Anfänge im 4. Jahrtausend. Rituelier Königmord

Protohistorie bedeutet den Anfang der Metallzeit, von Stadt und Staat. Die Grundlagen dafür findet man schon bei Hirten: Hirten versklavten Bauernstämme und beanspruchten den ganzen Boden als ihr Eigentum, auf dem die Bauern ihnen frondeten und zu Pächtern herabsanken. Wenn ihre Herden wachsen, vergeben sie sie in Pacht. Dies kann man an afrikanischen Rinderhirten beobachten¹. Die Methode des Verpachtens des Landes und der Herden erlaubte dem Herren, statt auf dem Dorfe in einer Stadt zu leben. Am Anfang der Protohistorie also standen die Viehpacht der Hirten und die Landpacht, die sogenannte Halbpacht², die noch heute in Anatolien lebt, aber auch in Indien, am östlichen Rande der Weizen- und Hirtenkultur und der Protohistorie. So bildete sich aus dem Hirtentum ein Adel. Adel pflegt (das zeigt die griechische Geschichte) das Volk unmäßig zu unterdrücken. Aus solchem Druck³ pflegt eine Herrschaftsform hervorzugehen, die die Griechen Tyrannis nannten. Ein Herr erhebt sich über den Adel, gestützt auf das Volk, das von ihm Hilfe gegen den Adel erwartet, nur ist dieser auch oft aus dem Adel und kein eindeutiger Feind des Adels. So ähnlich kann man sich die Entstehung des ersten Königstums denken⁴. Hinzukam, daß es im Gebiet der Weizen-Rinderkultur in den Flußtalern des Nil, des Zweistromlandes und des Indus entstand, wo Bewässerungskultur reichere Ernten brachte als in den Hochsteppen, wo aber Bewässerung größerer Ländereien einheitliche Leitung mehrere Dörfer und Stämme notwendig machte. Der König bildete sich also aus Armen des eigenen Volkes und Kriegsgefangenen eine Garde, eine Sklaven- und Beamtenschaft, stützte sich auf seinen Königs-Oikos, seine Domäne, legte Straßen, Kolonistendörfer usw. nach größeren als nur Dorfgesichtspunkten an und erhob sich damit über Volk und Adel. Damit war eine Fülle von neuen Spannungen gegeben, und damit begann auch ein neuer Abschnitt der Menschheitsgeschichte, der sogenannten Hochkultur.

Über das erste Jahrtausend der Stadtkultur wissen wir sehr wenig. Denn es handelt sich noch zunächst um schriftlose Zeiten, die fast nur durch archäologische Funde aufgehell werden, um die vorsumerischen Zeiten in Mesopotamien⁵, die prä- und protodynastischen Perioden Ägyptens⁶, um Anau⁷ und Susa I in Iran, um die unpolierte, dreifarbige Töpferei, die man in Amri im unteren Indus gefunden hat, und am Ende des 4. Jtsds. um Ausstrahlung alttrojanischer Kultur nach den Kykladen und Kreta⁸, ein Kulturstrom, zu dem vielleicht die

Orgiastik des Orpheus gehört, der von rasenden Frauen zerrissen wurde.

Das primitive Königstum dieser Zeiten kann man, meine ich, noch an den Rändern des protohistorischen Kulturgebietes in seltenen Resten studieren. Der König wurde rituell ermordet, er starb keines natürlichen Todes. Wie Attis und Tammuz in der Blüte ihrer Jugend starben, so mußte der König sterben, denn ein alternder König hat, meinte man, nicht mehr die Kraft, weder die körperliche, um seine Untertanen und Feinde niederzuhalten, noch die magische, dem Lande Fruchtbarkeit zu gewähren. Der König ist ja ein Gott auf Erden, der Geliebte der Erdgöttin und Landesmutter. Galt doch auch der Priester des Attis als der Gott selber, und ebenso bei den Azteken der geopfert Mensch als Gott⁹. – Bei den Todahirten gibt es noch heute die Sitte, daß die wenigen Priester nach 18jähriger Amtszeit rituell bei einer Frau schlafen müssen, als Kraftprobe¹⁰. Bei den Shillukhirten in Afrika aber wird der Häuptling getötet, sobald er seine Frau nicht mehr befriedigt¹¹. Er gehört zum Typ jenes protohistorischen Königs, der kultisch gemordet wird, wenn seine Kraft nachläßt. Außerdem hat jeder seiner Söhne das Recht, ihn zu ermorden und an seine Stelle zu treten¹². Ganz ähnlich war die Sitte an der Malabarküste in Südwestindien, wo der König alle 12 Jahre von seinem Neffen ermordet wurde¹³. Bis Palau hin wird diese Sitte ausgestrahlt sein, wo der Neffe häufig den König ermordet¹⁴. – In Afrika gehört der rituelle Königsmord zu den jung-sudanischen und rhodesischen Kulturen¹⁵, den südlichsten Ausläufern der Protohistorie. Aber auch an ihrem Nordrand hat man ihn bei den alten Preußen¹⁶ und Schweden¹⁷ und den mittelalterlichen Chazaren¹⁸ gefunden. In Märchen und Sagen lebt er sowohl in den Gesta Romanorum¹⁹ und in Rückerts Gedicht²⁰ wie in indischen Märchen²¹ und im Mythos des Uranos-Kronos-Zeus, der göttlichen Königs-Vatermörder in drei Generationen. Die Griechen haben diesen Mythos über die Phöniker von den Churritern, die von den Sumerern, die aber lebten noch nahe diesen alten Zeiten im 3. Jahrtausend, als diese Sitte vermutlich nicht mehr geübt, aber noch bekannt war. Man ging nämlich in den Gebieten der Hochkultur, im Kerngebiet der Protohistorie, in Mesopotamien und Ägypten, schon früh dazu über, statt dem König einen Ersatzmann zu opfern. Noch in der Neuzeit wurde in Java und Assam bei den Khasi jährlich ein Ersatzmann für den König geopfert²². Und noch Europäer haben beobachtet, daß Kaffern- und Eyeohäuptlinge die Sitte des rituellen Mordes mit Gewalt abschafften²³. Ähnliches wird vom König Ergamenes von Äthiopien aus der Zeit Ptolemäus II. berichtet²⁴ und wird man den Sumerern zutrauen. So barbarisch die alte Sitte war, so gut paßte sie zu dem bäuerlichen Denken. Der König galt als Fruchtbarkeitsgott und mußte wie der sterben. Der Adel aber hatte mit dieser Sitte eine starke Handhabe gegen Übergriffe des Königs. So gewann die neue Kultur aus ihrer neuen Problematik heraus die ihr gemäße große tragische Gestalt, die ihre pessimistische Lebensphilosophie verkörperte.

Den indischen Gottkönig dieser Zeiten können wir uns etwa so re-

konstruieren: Er war ein Tänzer, Gott, König und Sündenbock. In Afrika mußte der König von Onitscha am Niger stundenlang tanzen, und zwar belastet mit einem Sandsack; hielt er nicht durch, wurde er ermordet²⁵. Der Häuptling der Zulu mußte stundenlang tanzen²⁶; ein drei Stunden tanzender Zauberer gilt bei den Mashona als Gott²⁷. Tanz ist ja ein weit verbreiteter Fruchtbarkeitsritus²⁸. In Indien ist von der Protohistorie an (das bezeugt eine Statue!) bis heute Śiva der Herr der Tänzer²⁹, der Seiltänzer der Gebirge Nordindiens, die als Sündenböcke geopfert werden³⁰. Nun ist ein Sündenbock (der freilich nicht ermordet wird) der einzige Stammesbeamte bei den Asur, primitiven Trockenreisbauern in Mittelindien³¹. Im ganzen späteren Indien aber ist der König magisch verantwortlich³² nicht nur für gute Ernte und Regen, sondern auch für die Sünden, die einer seines Volkes begeht. Andererseits ist der König Gott gleich zu setzen und beansprucht den Titel Gott. Der protohistorische indische König war also vermutlich ein Tänzer wie afrikanische Könige und Śiva, und ein Sündenbock wie jene Seiltänzer und Stammesbeamten.

2. Drittes Jahrtausend

a) Gott; König und Osiris. Bereiche der Götter

Die Sumerer schufen, vielleicht übers Meer aus Indien gekommen, im 3. Jahrtausend ihre Kultur aus primitiven Anfängen. Die Akkader eroberten Mesopotamien, aber setzten die sumerische Kultur fort¹. Rituellen Königsmord gab es nicht mehr, aber die Vorstellung, der König sei Gott und Hoherpriester, blieb. Wie die Welt dem Gott, seiner Gattin und seinem Sohn, so gehörte je ein Drittel der Stadt dem König, der Königin und dem Prinzen. Die Stadt war wie ein Tempel und jeder ihrer Bewohner wie ein Beamter des Tempels, und zugleich ein Diener Gottes in seinem bestimmten Amt. Freilich gab es einen Priesteradel mit eigenen Tempeln, die eine gewisse Autonomie gegen den König in Kämpfen behaupteten². Der Tempel und die Stadt galten also als Abbild des Kosmos, ein Tempelteich als Ozean, der Tempelturm von Nippur gar als «Nabel» der Welt. Der König galt als Weltenherr und Gott, er war der typisch orientalische Despot, sein ganzes Reich nichts anderes als seine Domäne, die Verwaltung war etatistisch.

So wie das Reich in Gaue aufgeteilt war und von Statthaltern, kleinen Göttern auf Erden, verwaltet wurde, so hatte jedes Gebiet des Kosmos seinen Gott. Die drei großen Götter des Himmels, der Erde und des Ozeans teilten sich in die Weltherrschaft, und neben ihnen stand die Muttergöttin. Dazu kam die kleine Trias des Sonnen-, Mond- und Wettergottes, und kamen die Scharen der Helden-, Vezir-Götter, Dämonen usw.³. In der Ordnung dieses Pantheons sehen manche die größte Leistung der Sumerer, die mythologische Gestaltung ihrer Weltanschauung.

Die Staatsverwaltung machte Kataster, Klassenlisten der Bevölkerung usw. nötig (Schrift machte sie möglich!). Und dementsprechend machte man auch Listen der Götter (bis zu 15000!). Man hat dies «ordnende» Denken als besonders bezeichnend für die Sumerer, ihre Sprache und Schrift hervorgehoben⁴. Es blieb in geordneten Staatswesen bis heute, und als die Philosophie in Indien begann, hatten die Denker die Gewohnheit, gewisse Begriffe in feststehenden Reihen zu gebrauchen, so die Reihe der drei Welten (Himmel, Erde, Wasser), die noch an die drei Hauptgötter der Sumerer erinnert; ferner die Reihe der drei Götter Feuer, Wind und Sonne oder der vier Lichter Sonne, Mond, Blitz und Feuer. Man hatte auch Fünferreihen. Man kann in diesem Reihendenken geradezu die Anfänge einer ordnenden Naturwissenschaft sehen.

Ägypten durchlief in diesem Jahrtausend einen Zyklus von primitiven Anfängen zu Zentralisierung der Macht in der 4. Dynastie und Dezentralisierung, d. h. Verfall der Königsmacht und Wiedererstarben der feudalen Grundherren in Ober- und der Städter in Unterägypten, begleitet von Krisen und politischer Rebellion, Erschlagung der Fürsten, Vernichtung der Katasterlisten mit den Schuldeintragungen und Aufrichtung von Handelsrepubliken⁵. War der Despot und Gottkönig stark, setzte er eine Art Monotheismus durch; war er schwach, so erstarkten die Lokalkulte des Priesteradels. Auch hier gab es keinen Königsmord mehr. Hier wurde er nicht mehr erschlagen wie Attis, wohl aber galt er nach dem Tode als Osiris.

Osiris war ein Verwandter der vorderasiatischen Fruchtbarkeitsgötter. Er war von seinem bösen Bruder Seth erschlagen, zum Baumgott geworden, seine Leiche zerstückelt, sein Phallus verehrt. Seine Schwester und Gattin Isis empfing von ihm noch nach seinem Tod den Horus, klagte um ihn, und er wurde wiederbelebt, aber nicht wie Tamuz als jährlich wieder erstehende Natur, sondern als Herr des Totenreichs, als verklärter König des Jenseits.

Der Pharao nun wollte ewig weiterherrschen, ließ sich für Osiris erklären⁶ und eine Pyramide als ewigen Wohnsitz erbauen. Adel und Volk bekamen (vielleicht erst allmählich) dasselbe Weiterleben im Paradies unter ihrem angestammten Gott und König zugebilligt. Aber sie mußten sich den Morallehren des Pharao unterwerfen. Damit wurde ein neues Kapitel der Kulturgeschichte eröffnet. Auch die Despoten rühmten sich in ihren Inschriften ihrer Moral und Charitas⁷, d. h. sie suchten, die übliche Korruption von Adel, Beamten und Kaufleuten wenigstens etwas zu steuern, oder versprachen es wenigstens dem Volk, das auf sie gegen den Adel hoffte. Hatte man bisher an ein Weiterleben in Tier oder Pflanze geglaubt, so jetzt an eine ewige persönliche Seele⁸ und an ein Paradies nach dem Tode, Gedanken, die bis heute nicht verloren wurden, geboren aus den Nöten der ersten Staaten.

Auch in Ägypten ordnete die Priesterschaft die Götter nach Gebieten: Unter Rā, dem König und Sonnengotte, stehen die Götter von Luft und Feuer, von Erde und Himmel⁹. Noch die alten Perser verehrten

nach Herodot außer «Zeus»: Feuer, Wasser, Erde, Wind, Mond und Sirius¹⁰. Und die Hindu meinen, Śiva habe acht Gestalten: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum, Sonne, Mond und geweihter Opferer, und es gibt in der Tat in Chidambaram in Südindien den gewaltigen Tempel des Raum-Śiva¹¹. Noch in den Upasnishaden wurden Feuer, Wind und Sonne als große Götter in ihren Bereichen auf Erden, im Luftraum und am Himmel verehrt. Aus diesen ersten Staatsbildungen stammen also einerseits diese Götter; aus denen aber wieder stammt die Lehre der Elemente¹², dieser Teil der Naturphilosophie stammt also aus Mythologie. Auch hier bewährt sich die Fruchtbarkeit des ordnenden Denkens der Sumerer und Ägypter. Andererseits zeigen die Pyramiden die Anfänge praktischer Astronomie und Geometrie, die zu den Joniern um Thales hinführen¹³.

Aus den Kämpfen dieser Periode aber ging auch die neue Tierfabel hervor, die u. a. den Despot und seine Leute als Tiere verulkt: Im 3. Jahrtausend stellte man den Löwen bei einem Bankett dar¹⁴, in Tell Haaf eine lustige Tierkapelle¹⁵ und in Uruk schon im 4. Jahrtausend Stier und Bock in einer Prozession¹⁶. Die altbabylonische Fabel erzählte vom Rangstreit von Dattel und Tamariske¹⁷, und die ägyptische von dem von Ölbaum und Sykomore¹⁸. Diese protohistorischen Fabeln stehen also zwischen den gutmütigeren der alten Jäger und Fischer und den geistreich-kämpferischen des Sklaven Aesop aus der Zeit der Upasnishaden.

Eine der Grundlagen dieser alten Stadtkultur war Seehandel¹⁹. Manche nehmen an, die Sumerer seien zu See aus Indien durch den Persischen Golf gekommen²⁰, andere, daß Inder von der Malabarküste aus die rhodesischen Reiche in Südostafrika begründet haben²¹ und von der Südküste Indiens aus die hinterindischen und polynesischen Priester-Häuptlingstümer²². Es gibt auch die Theorie, daß indische Dravidas im 3. Jahrtausend durchs rote Meer bis Kreta und an die phönizische Küste gekommen sind²³, aber auch die, daß sich von Nordsyrien die «buntkeramische Kultur» sowohl nach Indien wie nach Kreta ausgebreitet hat²⁴, daß um 3000 in Vorderasien starke Völkerverschiebungen stattfanden (Sumerer!), die Kulturen dort blühten, nicht zumindest durch Seehandel mit Indien und Kreta, und daß dadurch die mesopotamische Kultur auf ihre fernen Rohstoffgebiete über Indien und Kreta hinaus ausstrahlte²⁵. In der Tat ist eine Ähnlichkeit indischer und kretischer Kultur in manchen Punkten auffallend; z. B. ist die kretische Berggöttin, die einen Mann mit einem Speer schreckt²⁶, nicht mit der vorderasiatischen «Mutter vom Berge» verwandt, eher mit der indischen Devī, der streitbaren Braut auf ihrem Berge, die dämonische Freier erschlug²⁷.

Damals stand die indische Stadtkultur auf ihrer Höhe. Das bezeugen die Funde in Harappa, Mohenjo Daro und Chanhü Daro III-IV²⁸. Die damalige indische Schrift kann man noch nicht lesen und nicht beurteilen, ob auch die Inder ihr Pantheon wie die Sumerer und Ägypter geordnet hatten. Aber das läßt sich zeigen, daß der spätere Śivaismus

mit wesentlichen Elementen in diese alte Kultur zurückreicht. Der ganze heutige Tempelkult in Indien stammt nicht von Ariern, sondern von dieser ältesten Stadtkultur. Damals galt der König als Gott, und ebenso der Gott als König, der Tempel als sein Palast, in dem er wie ein Gott geehrt wurde. Er fährt noch heute auf seinem riesigen Tempelwagen zu seinem Gartentempel in Ferien, vor ihm tanzen Tempeltänzerinnen und spielen Musiker, singen Priester Hymnen, wecken ihn, kleiden ihn an und aus und setzen ihm Essen vor, als wäre er ein sterblicher König. Gewiß gab es Unterschiede zwischen Indien und Babylonien, aber wer eine Art altsumerischen Tempelkult noch heute beobachten will, muß nach Indien gehen, diesem lebenden Museum. Eine Bronzefigur aus jener Zeit zeigt eine nackte Tempeltänzerin, die letztlich aus altpflanzersischen Sitten herzuleiten ist und irgendwie mit der Tempelprostitution des alten Babylonien zusammenhängt. Männerstatuen sehen bald wie spätere bärtige Brahmanen mit entblößter rechter Schulter, bald wie nackte, steif dastehende Heilige der Jaina aus dem Mittelalter aus. Auf einem Siegel ist ein nackter Yogi zwischen zwei adorierenden Schlangen abgebildet. Da gibt es Bilder von einer Baumgöttin, die aus einem Baume heraustritt und einen mythischen Tiger erschreckt, wie es ganz ähnlich in einem späteren buddhistischen Märchen erzählt wurde²⁹. Da gibt es eine Göttin, die einen Baum gebiert; einen Büffeltgott, wie ihn noch heute mittelindische Primitive als Totemahn und Fruchtbarkeitsgott verehren, den die Hindu aber zu einem Dämon herabgewürdigt haben, den Devī, auf ihrem Löwen reitend, erschlug²⁹. Auf Siegeln ist immer wieder ein Stier, offenbar der große Gott, abgebildet, aber auch ein Einhorn, ein gehörnter Tiger, Elefanten, ein Nashorn. Tonidole stellen vermutlich die Große Göttin dar. All diese Dinge leben noch im heutigen Hinduismus. Unter damaligen Gebäuden fällt ein Teich auf, aus Ziegeln gebaut, mit kunstvoller Wasserleitung, mit Stufen, und mit einem Portikus rings herum. Ähnliche Teiche sind heute überall bei indischen Tempeln. Vermutlich haben die Weizenbauern bereits wie die heutigen Bauern bei ihren Dörfern das Regenwasser in Teichen gesammelt (in Anatolien tut man es vor allem um die Schafe zu tränken). Davon lebt heute noch das indische Dorf, damit hält man den Grundwasserspiegel hoch, darin badet man vor Besuch der Tempel. So offenbart uns die Archäologie die Religion des damaligen Indien; aber über das Philosophieren der damaligen Weisen vermag sie uns nichts zu sagen. Allenfalls einige Vasen: Sie haben Bilder mit einem Seelenvogel, der offenbar die Seelen Verstorbener in ein Jenseits bringt³⁰. Glaubten also auch die Inder an ein Paradies und einen Lohn für gute Taten?

Die Stadtkultur von Mohenjo Daro verlief anscheinend, weil der Indus seinen Lauf veränderte. Sie strahlte ein wenig ins Gangestal³¹, etwas mehr nach Südindien³² aus, aber das können wir noch nicht genauer verfolgen.

b) Indoeuropäer. Tragischer Held, Drachentöter,
Pferdemythen. Weltriese, Blitz-Blick

Am Nordrand der protohistorischen Stadtkultur müssen die Indoeuropäer ihre Urheimat gehabt haben. Zwar hilft uns bei ihnen die Archäologie bisher nicht, aber die Sprachvergleiche zeigen, daß sie Bronze (Erz) gekannt haben¹. Aber auch einen König², der bei Schweden und Preußen noch später vom protohistorischen Typ war (s. oben). Sie hatten ein Wort für Burg oder Stadt³, auch wenn es sich nur um Fluchtburgen und Königssitze handelte. Dagegen haben sie keine großen Bauten errichtet, weder Tempel noch Paläste. Genau wie die alten Judenhirten den Turmbau von Babel als Gotteslästerung verurteilten, so sahen die alten Indoeuropäer in fremden Bauten und Ruinen Teufelswerk⁴. Sie haben aber auch nicht etwa mit solchen hochkulturellen Elementen wie Bronze, Königtum oder Stadt die Schrift übernommen. Sie blieben vorerst recht wild und ähnelten noch den rinderhütenden Hamiten.

Von den Vorderasiaten haben vielleicht alle, vielleicht nur einige Indoeuropäer (sie waren nämlich weder eine politische noch kulturelle Einheit!) einen Märtyrergott übernommen. Zu Attis-Adonis-Osiris gehört Balder mit den Motiven des Todes, der Klage der Götter, Hermods Ritt in die Unterwelt, um ihn zurückzuholen, und seine Wiederkehr am Ende der Welt⁵. Dieser Mythos ist zwar nur in Island überliefert⁶, aber echt altbäuerlich. Eine passende Parallele dazu hat man eigentlich nur in Afrika gefunden⁷, in Afrika aber auch das Motiv⁸, daß ein Held nur durch eine scheinbar harmlose Waffe getötet werden kann wie Balder durch den Mistelzweig. Haben also Germanen und Afrikaner am Rande der Protohistorie dies Gut von ihr übernommen, oder gehörte es schon den alten Rinderhirten, den Hamiten und den Ahnen der Indoeuropäer?

Das Motiv, daß ein Held nur durch eine unvorhergesehene Waffe getötet werden kann, ist auch sonst bei Indoeuropäern verbreitet: Krishnas Stamm wurde durch ein Gras erschlagen⁹, der persische Isfendiyar nur durch einen Tamariskenpfeil¹⁰, Namuci in Indien nur durch Schaum¹¹, Bhishma nur durch den Pfeil einer Frau¹², Jalandhara nur durch die Radwaffe Śivas¹³ und Paris nur durch Philoktets Pfeil. Wenn also auch Balder vielleicht nicht allgemein indoeuropäisch war, dies Motiv eines tragischen, an sich unverwundbaren Helden war es.

Dazu gehört, daß diese unerwartete Waffe verraten werden muß. Von Philoktets Pfeilen redete ein Trojaner selber zu Kalchas, Isfendiars Geheimnis verriet der mythische Helfer-Vogel, den Jalandhara verriet seine eigene Frau und Bhishma verriet sich selber¹⁴. Zu diesem Heldentyp gehört ferner, daß sein Leib bis auf eine verwundbare Stelle gefeit ist. Isfendiyar konnte nur durchs Auge getroffen werden¹⁵, Achill nur an der Ferse, die seine Mutter zu feien vergessen hatte; Siegfried nur am Rücken an der kleinen Stelle, die das Drachenblut nicht bedeckt hatte; ähnlich Kesar der tibeto-mongolischen Sage¹⁶; Krishna nur an der Fußsohle, die er nicht mit der Wunderspeise des heiligen Duvāsas

eingerieben hatte¹⁷, und Angāraka nur an der Hand, sein sonstiger Leib war hart wie Diamant¹⁸. Völlig unverwundbar war Prahlāda, auch Feuer oder Wasser töteten ihn nicht¹⁹; solche Unverwundbarkeit beanspruchen aber primitive Schamanen Innerasiens²⁰, und von ihnen mag dies merkwürdige Heldenmotiv letzten Endes stammen. Bei Schamanisten ist die Begründung dafür, daß der Held nur an einer Stelle zu treffen ist, die, daß die Seele sich in gewissen Teilen des Leibes aufhalten kann und nur in ihnen verwundbar ist²¹. Die Indoeuropäer aber waren nur sehr wenig schamanistisch und haben daher das Motiv dahin umgewandelt, daß der Held durch Magie geschützt ist²².

Bei Achill ist außer dem Tod noch seine Geburt merkwürdig. Thetis, die Meerergöttin, warf ihre ersten sechs Kinder ins Meer; erst das siebente rettete Vater Peleus. Thetis verschwand dann im Meer, wie es bei übermenschlichen Frauen sterblicher Männer üblich ist. – Bhīshma, einer der tragischen Helden Indiens, wurde von seinem Vater gerettet, nachdem seine Mutter, die Flußgöttin des Ganges, sieben Kinder ins Wasser geworfen hatte; auch sie verschwand dann²³. – Bei Griechen und Indern gab es auch das eigenartige Motiv, daß die Erdgöttin sich beim Himmels-gott Zeus oder Vishnu darüber beklagte, daß sie mit den vielen schlechten Menschen überbelastet sei, und daß Gott, um ihre Bürde zu erleichtern, den großen Krieg gegen Troja oder den Vetterkrieg des Mahābhārata entfachte²⁴. Man hat auch in der Eroberung Lankās durch Rāma in dem anderen Epos, dem Rāmāyana, eine Parallele zu Trojas Eroberung finden wollen²⁵. Es sind also einige Trümmer eines tragischen indoeuropäischen Mythos oder Epos erhalten.

Als untragischen Helden der Indoeuropäer kann man wohl einen Drachentöter annehmen. Kämpfe gegen Ungeheuer werden von den ältesten Zeiten an Stoff zu ruhmrednerischen, brutalen Erzählungen gegeben haben, als die ersten Menschen noch mehr Gejagte als Jäger der großen Bestien waren und bis in ihre Träume hinein von ihren Schreckgestalten verfolgt wurden²⁶. Der Kampf Marduks gegen Thiamat, Zeus gegen Typhon, Apollons gegen Python, Thors gegen die Midgardschlange²⁷, Krishnas gegen die Schlange Kālīya sind hochkulturelle Beispiele solcher Drachen- und Schlangenkämpfe. Bäuerliche Verwandte dieser Drachen der Jäger aber waren die Regen- und Wasserschlangen, die nur gegen das Opfer einer Jungfrau die segensbringenden Wasser freilassen. Den alten Pflanzern waren ja Menschenopfer nichts Außergewöhnliches. Hamitische Hirten nun, die in ihren Steppen ebenfalls nach Wasser düsteten, haben diese Opfer und Mythen offenbar bekämpft. Ihnen wird es zuzuschreiben sein, wenn in solchen Mythen die Gestalt eines rettenden Helden erscheint, der den Drachen erschlägt. Besonders am Rande der protohistorischen Kulturen, in den rhodesischen Königtümern hat man solche Mythen gefunden²⁸. Außer dem Balder nun haben Indoeuropäer diese Drachentötermythen mit Hamiten gemeinsam. Dahin gehört einerseits Perseus, der Andromeda befreite und den Meerdrachen erschlug, anderseits bei alten Iranern und Indern der Gott Indra, der Töter des Vrtra, der Frauen und Wasser vom

Drachen befreite²⁹, und endlich der Drachentöter des Grimmschen Märchens der beiden Brüder³⁰.

An das alte Hirtentum erinnert bei Indoeuropäern nicht nur das Heldentum überhaupt, sondern auch der Gegensatz der guten gegen die bösen Geister, der Götter des Lichts³¹ gegen die Dämonen der Finsternis, der Asen gegen die Riesen bei den Germanen, der Devas gegen die Asuras bei den Indern und Persern, der Olympier gegen die Titanen bei den Griechen. Schon die Urindoeuropäer hatten einen Kult des Vaters Himmel, der Mutter Erde, eines Sonnengottes und einer Göttin der Morgenröte. Sie hatten auch einen Kult des Feuers und ehrten das Herdfeuer wie einen lieben Gast. Daneben waren sie sich aber auch der gefährlichen Seiten des unberechenbaren Feuers bewußt. Daher stammt die Sage vom bösen Loki, der sich nach Balders Ermordung der Rache der Götter durch die Flucht entzog, endlich aber in einem Otterleib gefunden und bestraft wurde. Der indische Feuergott Agni aber wollte sich dem Dienst der Götter entziehen und ihnen die Opfer nicht mehr in den Himmel schaffen; er floh, bis sie ihn im Wasser versteckt auffanden und beredeten, seinen Dienst wieder aufzunehmen. Die Griechen erzählten von Apollons Flucht ins Meer nach der Tötung Pythons; die Finnen haben eine vergleichbare Sage im Kalewala; der Kern dieser Sage war also uralte³². In diesen Mythen von Göttern und ihren Feinden und vom guten und bösen Feuer liegen einige Fundamente des späteren Dualismus der Moralphilosophie. Das sieht man deutlich in den Upasishaden. Dieser Mythos vom Feuerversteck aber ist in abgewandelter Form noch in Brähmanas und Upanishaden wiederzufinden³³.

Die Indoeuropäer brachten am Anfang des Altertums etwas Neues in die Weltgeschichte: Das Pferd vor dem Kriegswagen, das Tier der russisch-türkisch-mongolischen Steppen und den Wagen, der eine dem Pferd angepaßte, leichte, schnelle Abart des protohistorischen Ochsenkarrens war. Aber nicht alle indoeuropäischen Stämme haben Wagen gefahren, einige sind geritten. Sie haben auch verschiedene Worte fürs Pferd; kurz: nicht alle waren Pferdehirten derselben Art, und die Indoeuropäer haben das Pferd offenbar nicht von Anfang an gezüchtet, ursprünglich müssen sie hamitischen Rinderhirten ähnlich gewesen sein. Daher mag es kommen, daß jene beiden Helden, der tragische wie der siegreiche, nicht zu Pferde, sondern zu Fuß wandern und kämpfen.

Bei den Pferdezüchtern aber hat das Pferd zwei Gesichter wie das Feuer: ein fürchterliches in der Wilden Jagd und den verschiedenen Sagen geisterhaft umgehender Pferde³⁴; so sahen die Niederen, die Unterworfenen, die Pferde ihrer Herren. Daneben hatte es eine heldenhaft strahlende Seite: Der Sonnengott fährt unaufhaltsam auf seinem Pferdewagen über den Himmel. Das bewundernswerte Roß, um das mancher den Züchter beneidete, aber stammt, so fabelte man, aus dem Meer. Das erzählten die Inder schon in ihrem ältesten Literaturwerk, dem Rgveda, und auch in den alten Upasishaden³⁵, die Iranier im Bundahishn, die Griechen schwärmten von den Wunderrossen des

Meergottes Poseidon, in einem Stambuler Märchen, einer Lokalsage aus Kautscha in Turkistan, in einer Geschichte der Uzbeken, bei süd-sibirischen Türken, Tibetern und Chinesen lebt dieselbe Vorstellung vom Seepferd³⁶. In Tausendundeiner Nacht³⁷ wird erzählt, daß die Bewohner einer fernen Stadt ihre Stuten am Ufer des Meeres anbinden und von Seehengsten decken lassen. Im Mittelalter berichteten die Inder³⁸, die Götter hätten einst, als sie den Ozean quirlten, um das Wasser des Lebens zu gewinnen, auch das Wunderroß Uchchaiśravas ausgequirlt. Und ³⁹: Der Sonnengott spannt jeden Mittag seine Rosse ein wenig aus, dann entsteigt Uchchaiśravas dem Meer und deckt die Stuten; von daher stammen herrliche Rosse berühmter Helden. Dies Wunderroß hatte auch die Gabe, Tote wieder beleben zu können; das erzählen auch sibirische Türken in einem Epos vom Roß eines Helden. Das sind also alles Motive, die auf Innerasien hinweisen und Türken und Indoeuropäern gemeinsam waren. Sleipnir, das Wunderroß Wotans aber stammt von Loki, der die Gestalt einer Stute annahm und sich von einem Roß der Riesen decken ließ⁴⁰.

Das Pferd war auch Opfertier der Indoeuropäer und Türken, aber es läßt sich noch kein Urtyp des Pferdeopfers herauschälen⁴¹. Man opferte es als Beigabe für Tote⁴², bei einer feierlichen Verbrüderung⁴³, schickte es einem Gotte oder einem Toten in den Himmel⁴⁴ oder opferte es bei einem Siegesfest. Dies Siegesopfer war besonders bei den alten Indern üblich⁴⁵: Ein ganzes Jahr durfte es frei laufen, eine Jungmannschaft schirmte es, daß kein Nachbarfürst es zu rauben oder auch nur zu hindern wagte. So bekundete es, daß sein Herr, Herr aller Nachbarn, Herr der Welt war. Nach Ablauf des Jahres wurde es mit vielen Zereemonien geopfert. Man⁴¹ hat damit verglichen, daß bei der irischen Königskrönung ein Pferd geopfert wurde, daß das römische Oktoberroß, Sieger bei einem Wettrennen, geopfert wurde, daß Cäsar beim Überschreiten des Rubikon ein Roß frei ließ, daß man Opferrosse vor dem altpreußischen Siegesopfer hetzte und ein Roß dem iranischen Königswagen vorangeführt wurde. Das Roß soll frei ausschreiten wie die Sonne. Das war Ausdruck heldenhaften Herrentums der indoeuropäischen Pferdehirten. Türken pflegten dagegen ihre geopferten Pferde auf Stangen aufzubaumen, das taten auch die Skythen⁴⁶, und das mag letztlich vom alten Bärenopfer herkommen.

Dagegen rechnet man⁴¹ zu den aus dem Süden, aus vorderasiatischer Bauernkultur übernommenen Elementen in der indoeuropäischen Kultur die düstere Vorstellung, daß die Welt aus dem Leibe und den Gliedern eines geopferten Ur-Riesen geschaffen wurde, aus seinen Knochen die Berge, aus seinem Blut das Meer und aus seinen Haaren die Bäume. Für die älteste Philosophie der Upanishaden ist sie eine der Hauptgrundlagen geworden.

Die Indoeuropäer haben überhaupt ihre grüblerische Seite neben der kriegerischen gehabt. Das Wort Blitz ist mit Blick verwandt. Man blitzt mit den Augen, etwas Blankes blinkt, der Blitz bleckt, lateinisch fulgeo, griechisch phlegyo (brennen), indisch bhrāj (leuchten) gehören zu dem

selben Wortstamm, der sowohl leuchten wie sehen bedeutet. Leuchten ist Lateinisch *luceo*, Licht ist *lux*, Lohe, aber Griechisch ist *leusso*, Indisch *locay*, Englisch *look*, Deutsch lügen gleich sehen. Auch diese ganz anders lautende Wortwurzel bedeutet dasselbe Begriffspaar leuchten und sehen. Das Sehen ist also nach indoeuropäischer Vorstellung ein Leuchten gewesen, und noch ganz späte, sonst realistische Hindu-philosophen⁴⁷ haben tatsächlich an einen unsichtbaren Strahl geglaubt, der vom Auge aus zum Gegenstand hingeht und macht, daß die Seele ihn sehen kann. Dasselbe mystische Urgefühl hat Goethe in die Worte gefaßt: Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nicht erblicken ... In Sonne und Auge liegt dieselbe Lichtkraft, und wenn die Kosmogonen später in den Upanishaden lehrten: Aus dem Auge des geopferten Ur-Riesen wurde die Sonne geschaffen, so liegt dem wieder dasselbe Empfinden zugrunde und zeigt, wie tief der altpflanzerische Glaube an den geopferten Riesen in indoeuropäisches Fühlen eingedrungen war. Nicht nur dieser Mythos als bewußte, sondern die Wortwurzeln der Sprache selber als unbewußte Philosophie wirkten in den Gedanken der Upanishaden weiter. Dahin gehört auch, daß die Wurzel «an» atmen, Wehen des Windes (Griechisch: *anemos*) und Seele (Lateinisch *anima*) bedeutet. Die Gleichung Atem – Wind – und Seele aber wurde sowohl für die indischen Upanishaden wie für den Jonier Anaximenes grundlegend.

Etwas ganz anderes: Die Indoeuropäer liebten Rätsel, und zwar in Rätewettkämpfen. Götter und Riesen der Germanen fragten sich Rätsel. Die Sphinx fragte Oedipus, und als er ihr Rätsel riet, tötete sie sich selber. Von Homer und Hesiod werden ähnlich ernste Rätselkämpfe gemeldet⁴⁸. Rätsel enthalten manche Hymnen des ältesten indischen Literaturdenkmals, des Rgveda, und zwar theologische Rätsel, uns leider größtenteils noch unverständlich. Mit Rätseln stritten dann die alten Brahmanen; sie dienten ihnen als eine Art Examen um festzustellen, welcher der Wissensreichste war. Den nahm dann der Fürst zum Vollzieher seiner Opfer. Dies Rätselraten wurde dann, als man von theologischen zu philosophischen Fragen überging, als Examen, fortgesetzt und zeigt uns den ältesten Typ der philosophischen Diskussion. Es kommt noch in den alten Upanishaden in den ersten Generationen darauf an, sein Vielwissen oder sein Mehrwissen über den Gegner und Konkurrenten zu zeigen. Der neue Typ, daß man die Richtigkeit seines eigenen Wissens mit Beweisen gegen die Falschheit der Behauptungen des Gegners zu zeigen sucht, diese bis heute übliche Form der Disputation, wurde erst in der Periode der Upanishaden ausgebildet⁴⁹. Gewiß haben auch andere primitive Völker Rätsel geraten. Aber die altindische philosophische Disputation dürfte doch auf diese indoeuropäische Sitte der Rätselkämpfe zurückgehen. Damit haben die Grübler unter den Indoeuropäern nicht wenig zur Geschichte der Philosophie beigetragen, wohl ebensoviel wie ihre kriegerischen Brüder mit dem ethischen Dualismus der Göttermythen. Gab es etwa schon bei ihnen zwei Stände, den Lehr- und Wehrstand, die so zur Kulturgeschichte beisteuerten?

C. ALTERTUM. AUSKLANG DER PROTOHISTORIE UND ANFÄNGE DER STAATEN DER INDOEUROPÄER UND JUDEN

1. Erste Periode, 2000–1800, Hammurabi und Gilgamesch

Während die Indoeuropäer noch in den eurasischen Steppen unter einander kämpften (etwa so wie die Türken des Altai es in ihren Epen von sich schildern), erhob sich die sumerische Kultur zu zwei Gipfeln außerordentlicher Höhe: zu Hammurabis Gesetzbuch¹ und der Gilgameschdichtung. Die Akkader bildeten das Schreiberwesen in noch nicht dagewesener Weise aus, das war für die Verwaltung nötig², aber auch für die Festlegung des Rechts, die, wo immer sie auftrat, einen Schutz gegen Übergriffe der Großen, hier eine Schutzhandlung des Königs zugunsten des Volkes gegen die Fronforderungen des Schwert- und Priesteradels und gegen den Wucher der Kaufleute bedeutete. Zugleich auch eine Regelung des Handels und Wandels durch Festlegung der Masse³, des Vertragsrechts, Erbrechts, Pachtrechts usw. Dies erste Recht bedeutete die Aufhebung der alten Sitten der Sippen, Aufhebung der Blutrache, Ersatz magischer Sündenstrafen durch rationale staatliche Verbrechensstrafen. Es bedeutete aber auch Sicherheit für die Schwachen, die Witwen und Waisen⁴. Hammurabi legte ferner fest, daß der Schuldklave im 4. Jahre frei werden sollte; Moses aber setzte später die Jahre der Schuldklaverei auf sieben hinauf⁵. Auf der Blüte der Protohistorie im 3. Jahrtausend zeugen die Osiris-Pyramidentexte für das Erwachen moralischer Gedanken. Am Ende der Protohistorie, um 2000, bezeugt Hammurabi, daß die Regierung von sozialen und humanen Ruhmreden zu Handlungen, zur Festlegung von Gesetzen fortgeschritten war. Moses folgte Hammurabis Vorbild, ebenso der soziale Gesetzgeber Ägyptens, Horemheb um 1300⁶ und Solon in Athen um 550 mit der Schuldentilgung der Bauern. Immer wieder zeigte sich der Krebschaden der alten Staaten: Die unmäßige Aussaugung der Bauern. In Indien aber begann erst in den letzten Generationen der alten Upanishaden, also um 600 keimhaft der philosophische Gedanke des Rechts und der Humanität als Hoffnung des Schwachen.

Um 2000 aber benutzten Akkader die Schrift auch schon für eine erste Aufzeichnung der Gilgameschdichtung⁷: So wichtig erschien ihnen dies Denkmal ihrer Literatur, d. h. ihrer Weltanschauung und Lebensphilosophie. Es schilderte die Abenteuer des Helden und Königs Gilgamesch: Er zog aus und erschlug Chumbaba, den Dämon, den der Herr der Erde, Enlil, eingesetzt hatte, um die Zedern des Libanon zu schützen (die die Babylonier aber für ihre Prunkbauten brauchten). Er erschlug auch den Stier, den die Göttin des Krieges und der Liebe, Ishtar, aus-

sandte, ihn zu vernichten⁸. Sie zu versöhnen fällte Gilgamesch einen Wunderbaum, aber der versank in der Erde⁹. Engidu, Knecht des Gilgamesch, stieg in die Unterwelt hinab, ihn zurückzuholen, aber er erlag der nackten Schönheit der Unterweltsgöttin. Erst der Sonnengott half auf Bitten Gilgameschs dem Engidu, so daß er heimkehren und seinem König die Unterwelt schildern konnte. Auf uralte schamanistische Unterweltsreisen aufbauend, ist dieser Höhepunkt der Gilgameschdichtung ein Vorläufer der Totenbeschwörung des Odysseus und der Jenseitsvision des Bhrgu in Indien. Engidu berichtete: Im Kampfe Gefallene werden dort unten ewig von ihren Eltern und Witwen gesucht. Aber die, die ihr Leben voll ausgelebt haben, schlafen dort und trinken kühles Wasser. Schlafsehnsucht der Hirtenhelden¹⁰ und Sehnsucht nach Gärten und kühlen Quellen, wie sie der Südländer empfindet, spricht aus dieser Paradiesschilderung. Aber wichtiger noch ist die kritische Haltung: Gilgamesch hatte wüstes Heldentum bewiesen; aber nicht Kampf, sondern geruhames, langes Leben, das Ideal des Bauern und Städters, führt zu ewigem seligem Weiterleben, wie es die Pharaonen ihren Untertanen als Lohn für humanes Leben versprochen hatten. Verzichtet auf die schönen Zedern, kämpft nicht gegen den Willen der Götter und die wilden Tiere der Gebirge und Steppen und lebet lang! Hatten doch schon die Hirsebauern gemeint, daß nur der, der sein Leben voll ausgelebt hat, wiedergeboren werden wird, und fürchteten doch die Reisbauern die neidischen Seelen der zu früh Verstorbenen.

S. Nr. 84

Kreta stand damals mit Ägypten in regem Handelsverkehr¹¹. Von Susa II in Iran aus aber wirkten Einflüsse auf die indische Stadtkultur der sogenannten Jhukarstufe, von der nur einige Topfscherben erhalten sind¹².

2. *Zweite Periode. 1800-1600: Gilgamesch II und arischer Königstyp*

In Babylonien verfiel die Macht der Tempel und ihres Priesteradels, und die Religion wurde individueller¹. Man glaubte an persönliche Schutzgeister, die wie eine Seele im Menschen wohnen, wenn er aber sündigt, ihn verlassen, so daß er sie mit Riten heimrufen muß², eine fast schamanistisch anmutende Seelenvorstellung. Die Könige setzten gegen die alten Götter der entmachteten Tempelpriester neue Götter wie Marduk durch, und die Schreiberzunft war mächtig genug, ihren Patron, den göttlichen Schreiber Nebo, zeitweilig noch über Marduk zu erheben³. Da müssen sich also Kämpfe abgespielt haben, die denen im späteren Indien ähnlich waren, als die Brahmanen ihren Schöpfergott Prajāpati und ihren Weltenlenker Brhaspati, Vergöttlichung ihres eigenen Priestertums, über den Gott der adligen Krieger, Indra erhoben.

Die Schreiber aber machten schon um 1800 aus der alten Gilgameschdichtung ein Epos des Weltschmerzes. Das Leben ist freudlos. Die Freundschaft könnte, wie es die des Gilgamesch und Enkidu zeigt,

ein Wert, der einzige Wert, sein, wenn nicht auch sie durch den Tod zerrissen würde. Gilgamesch zog nach dem Tode des Freundes Enkidu aus, das ewige Leben zu suchen, das der erste Mensch Utnapishtim am Rande der Erde gefunden hatte. Gilgamesch kam zu ihm, aber gewann das ewige Leben nicht, nur ein Kraut der Verjüngung. Doch auch das verlor er, eine Schlange stahl es ihm. Schon Primitive fabeln ja davon, daß die Schlangen sich häuten und sich dadurch verjüngen. Der Mensch hat leider diese Quelle der Verjüngung verschertzt⁴. Auch die alten Inder glaubten, daß der erste Mensch, Yama, ewig im Totenreich lebt. Die Ägypter aber nannten den ersten Toten Osiris. So klang die Protohistorie leise in Pessimismus aus. Gilgamesch war erst ein dem Hirtenhelden Krishna ähnlicher Streiter gegen Dämonen und wilde Tiere gewesen; jetzt war er zu einem allwissenden Weisen geworden, der bis zum Ende der Erde gewandert war und Kunde aus der Unterwelt hatte über die uralte Frage: Was wird nach dem Tode? Diese müde Welt war reif für den Einbruch der Indoeuropäer, ja man hat den Eindruck, als hätte gerade ihre Müdigkeit die wilden Barbaren der nördlichen Steppen angezogen, denn die hatten ja längst Kunde von den Schätzen des Südens, seinen Städten und seinem Metall. Auch in Ägypten verfiel um 1800 die zentrale Macht, die 13. und 14. Dynastie von Theben und im Delta standen sich als Gegner gegenüber.

Die Welle der Indoeuropäer brandete zuerst mit den Hettitern nach Vorderasien herein; ihr altes Reich währte von 1800–1400. Von ihnen lernten die Hyksos (wer auch immer sie gewesen sein mögen) den Gebrauch des Pferdekriegswagens, eroberten mit ihm Ägypten und herrschten dort von 1750–1580. Etwa gleichzeitig brach die erste Welle der Griechen, die der Äolier und Jonier, aus dem Norden in Griechenland ein und setzte die altmykenische Kultur etwa so fort, wie Theoderich und seine Gothen später die römische⁵. Die Inder und Iranier aber saßen noch ungesondert und ohne die alte Welt zu stören, in Armenien-Transkaukasien⁶.

Der König der Hettiter wurde gewählt, er war ein *Primus inter pares*, der Adel stand ihm beratend zur Seite⁷. Er war also alles andere als ein orientalischer Despot, er war ein Herzog der Eroberer. Der älteste König der Griechen war nach Homers freilich etwas jüngerem Zeugnis ein Herzog eines Bundes von Stämmen mit einem Rat der Alten, des Adels. Ähnlich war die Verfassung der Innerasiaten und Irokesen⁸. Auch das spätere indische Epos zeigt das alte Königtum, insbesondere beim problematischen Erbfall des Rāma: Der greise König Daśaratha befragte die Volksversammlung, in der anscheinend der stadtsässige Adel vertreten war, erhielt ihre Zustimmung zur Krönung Rāmas; dann aber bewog ihn seine junge Favoritin, nicht Rāma, den erstgeborenen der Hauptfrau, sondern ihren etwas jüngeren Sohn krönen zu lassen, und der König setzte dies gegen den Willen von Rat und Volk durch. Dies zeigt, wie wenig noch der Rechtsgedanke die launische Willkür der Könige in Schranken hielt. Es zeigt aber auch, wie nahe schon das alte Stammeskönigtum dem orientalischen Despo-

tismus gekommen war. Ein ähnlicher Fall ist aus der hettitischen Geschichte schon um 1780 überliefert⁹, als also die Eroberer noch verhältnismäßig unvermischt waren. Ein anderer Fall ist aus dem Alten Testament bekannt, als bei den Juden schon die protohistorische Despotie eingedrungen war. David wollte um 1000 der jungen Bathseba zuliebe ihren Sohn Salomon statt des älteren Adonia salben lassen¹⁰. Dabei betrieb David sich in der Volksversammlung auf den Willen Gottes und benutzte die Einweihung des Tempels als Gelegenheit zur Krönung Salomons. Seine große Rede (ein Gegenstück zur Rede des Daśaratha) ist uns überliefert. Erst im Deuteronomium, also zur Zeit der Upanishaden, wurde das unbedingte Erbrecht des Erstgeborenen gegen den jüngeren Sohn einer Lieblingsfrau festgelegt.

1. Kön. 1

1. Chron. 28

5. Mos. 21,
15ff.

3. Dritte Periode, 1600–1200. *Gilgamesch III, Sonnenmonotheismus in Ägypten.* *Arische Naturphilosophie*

In Babylonien herrschte für 150 Jahre Dunkel. Dann sind die indoeuropäischen Kassiten Herren des Landes und führen die alte sumerische Kultur in einer großartigen Renaissance weiter. Um 1250 wurde das Gilgamesch-Epos in der uns erhaltenen Form niedergeschrieben. Neue Episoden wurden (außer der Flutsage) nicht aufgenommen, aber einige wichtige Einzelheiten¹ dürften dieser Periode angehören. Gilgameschs Kritik an Ishtar wurde gegen die alte sumerische Fassung um eine Aufzählung ihrer Schandtaten und Liebesabenteuer erweitert: Mit ihrer Liebe hat sie Tammuz getötet, dem Schäfervogel die Flügel gebrochen, dem Löwen Gruben gegraben, dem Rosse die Peitsche gegeben, den Schafhirten² zum Wolf verwandelt, daß ihn die eigenen Hunde zerrissen, und den Dattelgärtner ihres Vaters hat sie in ein Tier verwandelt. Der Dichter glaubte also noch an den alten Tammuz-Mythos, aber die Kritik, diese Anklage der Großen Göttin, paßt zu der Art, wie der geradezu unwürdige Streit der Götter in der (neu aufgenommenen) Flutsage geschildert ist, während nur die Sonne (man möchte sagen, die damalige Welt-Mode-Gottheit! s. gleich) als gut, als gnädiger Helfer des Helden auftritt.

Enkidu träumt von seinem nahenden Tod³: In der finsternen Unterwelt reichen die einstigen Herren und Könige den Totenseelen kühles Wasser. So führt dieser Kritiker die ältere Jenseitsschilderung (die schon an sich antiheroisch gewesen war) weiter. Dazu paßt, daß Gilgamesch selber als grausamer Despot geschildert wird. Die Frauen und Töchter seiner Krieger klagen vor den Göttern⁴ darüber, daß er den Sohn vom Vater, den Mann von der Frau reißt. Das Volk klagt über sein *jus primae noctis*⁵. Zu dieser Kritik an Göttern und Königen kommt die echt städterisch-romantische Ablehnung der Kultur überhaupt: Enkidu verflucht in seinem Fieber den Jäger und die Hure, die ihn aus der freien Wildnis der Steppe in die Kultur der Stadt verführt haben⁶. Er verurteilt ja im Grunde auch Gilgameschs Streben; und es

wird die weitverbreitete Meinung der philosophischeren unter den nach-protohistorischen Städtern gewesen sein, wenn die Schenkin den wandernden Gilgamesch mit materialistischer Gesinnung zum unbedenklichen Genießen aller Freuden des Lebens auffordert⁷, da der Tod ja unvermeidlich ist wie sein Bruder, der Schlaf⁸.

Im 15.-14. Jahrh. besetzten Mitanni, ein Zweig der Indoarier, Nordmesopotamien, ja Nordsyrien⁹. Um 1400 erschienen aber auch die ersten Juden, die Habiru (Hebräer), als nomadisierende, angreiferische Hirten an den Grenzen Syriens¹⁰. Im 14. Jahrh. soll tatsächlich Jericho niedergebrannt worden sein¹¹. Von 1400-1200 rechnet man das Neue Reich der Hettiter: Ihr König war ganz zum orientalischen Despoten geworden, ließ sich wie der Pharao als Sonnengott verehren, hatte seinen Harem¹² und stand dem Ägypterkönig ebenbürtig gegenüber. Die Ägypter hatten von Hyksos die Kriegstechnik der Pferdewagen übernommen und im Gegenstoß die Länder bis Syrien hin erobert. Durch die Indoeuropäer waren damit die Reiche in Mesopotamien und im Niltal in enge politische Verbindung gebracht; die ersten Staatsverträge, Anfänge des Völkerrechts, wurden geschlossen und die ersten politischen Heiraten gestiftet¹³. Vorher hatten ja Könige des primitiv-protohistorischen Typs, wie Afrika zeigt, ihre Töchter nur als Opfer für Regendrachen prostituiert oder, um eine Garde an sich zu fesseln¹⁴, oder in Indien, um Wundermänner wie den Regenmacher Rishyaśringa in ihr Machtgebiet zu locken.

Die Pharaonen des Neuen Reiches (1580-1090) aber brauchten für ihr größeres, überägyptisches Reich einen größeren Gott. Und Echnaton schuf den Sonnenmonotheismus¹⁵, einen Synkretismus von Ptah-Amon-Rä, Osiris und dem Schamasch der Syrer¹⁶, war doch Marduk in Babylon auch eine synkretistische Gottheit gewesen. Echnaton verehrte die Sonne als mystisch-pantheistischen Schöpfer und Erhalter der Welt, als einen kosmischen Pharao. Als höchste Tugend galt Treue gegen den Pharao und Liebe zu Gott¹⁷. Kaisertum und Monotheismus blieben ja bis Byzanz und ins Deutsche Reich vereint. Das Symbol des Gottes aber wurde die geflügelte Sonnenscheibe, die man außer dem damaligen Ägypten auch bei Hettitern, später bei Assyriern mit Aschur, bei Persern mit Ahura Mazda, bei Hindus mit Vishnu im Sonnendiskus wiederfindet¹⁸. Der Sonnengott Schamasch war der Herr und Freund des Gilgamesch und Hammurabi gewesen. Sonnenmystik wurde später eine der Grundlagen der Upanishad-Philosophie.

Kreta stand noch mit Ägypten in Handelsbeziehungen¹⁹. Auf dem griechischen Festland aber spürt man die Auswirkungen eines wahren Hexensabbaths von Völkerwanderungen. Dort begann um 1300 die Einwanderung der Dorier²⁰. Sie schoben die älteren Griechenstämme, die Jonier und Aeolier vor sich her an die kleinasiatische Küste²¹. Sie zerbrachen die Seemacht der Kreter und landeten in Lybien und Syrien als Philister, und bald trat der arische Riese Goliath dort dem jüdischen Hirtenknaben David gegenüber.

Die Dorier aber waren ihrerseits von den sogenannten Illyrern ver-

drängt worden, die aus Westpolen-Tschechei vorstießen und im 13. Jahrh. Ungarn besetzten. Sie trieben auch Thraker, Phryger und Mysier aus dem Balkan nach Kleinasien, und die verjagten wieder von da die Etrusker, die nach Italien auswanderten, aber auch die Kimmerer, die nach Südrußland auswichen. Dort trafen die Kimmerer auf die Indoiranier und gaben denen den Stoß nach Osten²².

Die indoiranische Kultur dieser Periode kann man durch Vergleich der ältesten indischen und iranischen Kultur einigermaßen rekonstruieren: Diese Stämme waren Hirtenkrieger, ihr Reichtum waren ihre Rinderherden, vor ihre Kriegswagen spannten sie Pferde, ihr Kriegeradel glaubte, ein besonderes magisches Charisma in sich zu tragen, ihr Priesteradel arbeitete einen ausgeklügelten Ritualismus aus²³. Zu ihm gehörten viele spezialisierte Priestertypen, magische Kultlieder²⁴, Kult des Feuers, kultische Ekstase, hervorgerufen durch das Trinken eines Rauschtrankes aus der Somapflanze, und unter anderen Mythen der des Gottes Indra, des Drachentöters. Das alles mutet eigenartig und primitiv an.

Aber man war am Rande der Jahrtausende alten Hochkultur nicht unempfindlich für Anregungen. Man hatte noch den alten indoeuropäischen Mythos vom geopfertem Urriesen und baute an ihm weiter. Ymir wurde zu Yima (Yama), der sich selber opferte²⁵, aber man grübelte nicht so sehr über seine kosmogonische Seite als über den Tod und brachte Züge aus der Osiris-Tammuz-Mythologie hinein: Man stellte neben ihn seine Zwillingschwester Yima (Yamī), ein Ebenbild der Isis, und ließ die Menschheit aus dem Geschwisterinzeß entspringen. Yima, der erste Mensch, war auch der erste Tote und König des Totenreiches wie Osiris, und auch der Utnapishtim des Gilgamesch-Epos gehört in den Kreis dieser unsterblich gewordenen Sterblichen.

Man grübelte auch über das Wesen des Leibes und der Seele. Man konnte an unbewußte Naturphilosophie, die in der altindoeuropäischen Wortwurzel «an» für atmen und wehen des Windes lag, anknüpfen, war sich jetzt aber der Wesenseinheit des Windes, der Seele (oder genauer: der Atemseele) und des Windgottes bewußt²⁶. Andererseits verarbeitete man die Vorstellung des geopfertem Urriesen und der aus seinen Gliedern (Fleisch, Blut, Knochen, Haare, Hirnschale) entstandenen kosmischen Dinge (Erde, Meer, Berge, Bäume und Himmel) nach der Methode der protohistorischen Verwaltungslisten und kam zu einer eigenartigen Wissenschaft. Man stellte Fünferreihen²⁷ von mikro- und makrokosmischen Begriffen auf: Haut, Fleisch, Knochen, Haare und Mark waren solch eine Reihe der Leibesteile; Seele, Hauch, Blut, faeces und Schleim (?) waren die der inneren, vitalen Substanzen. Licht, Wind, Wasser, Feuer und Finsternis war die der kosmischen Elemente. Wenigstens lauten diese Reihen so in der späteren iranischen Literatur. Die indischen Parallelen zu ihnen sind in den Upanishaden zu finden. Ihre Abweichungen sind unbedeutend. Und sie erlauben uns, wenigstens die Hauptzüge dieser alten indoiranischen Wissenschaft oder Naturphilosophie zu ahnen²⁸; sie hing vermutlich mit Zerlegung

der Opfertiere und mit Medizin ebenso zusammen wie mit einer Elementenlehre, die letztlich von jener protohistorischen Aufteilung der Götter herkam. Damit haben die alten arischen Grübler eine Grundlage nicht nur für die indische Philosophie gelegt, sondern auch für die griechische Medizin, denn knidische Ärzte haben am persischen Königshof später diese Wissenschaft, diese Spekulation über mikro-makrokosmische Entsprechungen kennen gelernt, und so sind sie teilweise ins Corpus Hippocraticum eingegangen²⁹.

Die Indoiranier hatten aber auch eine ethische kosmische Weltanschauung: Der Weltablauf ist ein Strom, eine «wahre», unabänderliche und gute Schicksalsmacht, und Aufgabe des Guten und Frommen ist es, sich in diesen kosmischen Strom des Weltgeschehens einzuordnen. Wie weit diese Gedanken mit den babylonischen Gedanken über den Zusammenhang von Sternen und irdischem Geschehen und mit den chinesischen Vorstellungen vom Tao, dem rechten Weg, zusammenhängen, ist noch nicht klar. Dies Empfinden, in den Kosmos zu gehören, war aber zweifellos eine der Grundlagen der späteren kosmischen Mytik in den Upanishaden.

Wir wissen nicht, wann die östlichsten Indoeuropäer, die Tocharer, bis an die Grenzen Chinas vordrangen, aber um 1450 haben die Shang Nordwestchina erreicht und dorthin zugleich protohistorische Stadtkultur mit Bronze und Hieroglyphenschrift gebracht, zugleich aber auch den Kriegspferdewagen und «nordischen» Tierstil. Während die Indoarier noch in Nordpersien saßen, haben ferner andere Stämme (ob sie nun auch indoeuropäisch waren oder nicht) die protohistorische Kultur in Nordwestindien überrannt und uns eine sehr rohe, nicht einmal auf der Töpferscheibe gedrehte Tonware hinterlassen, die man nach dem Fundort Jhangar bezeichnet³⁰. Von ihrem Denken wissen wir noch nichts.

4. Vierte Periode, 1200–1000

a) Landnahme der Juden, Propheten, Fabel vom Streit der Glieder

Babylonien war mit Aufrechterhaltung seines Handels und Niederhaltung des aufstrebenden Assur beschäftigt¹. Man kommentierte die alte Literatur und neigte zu religiöser Skepsis, zu Geheimwissenschaften und zur Gleichsetzung der Götter miteinander und mit Gestirnen².

Ägypten zerfiel als politische Macht; sein zweiter Zyklus der Zentralisierung und Dezentralisierung der Macht (analog dem protohistorischen) war wiederum abgelaufen³. Die Hettiter unterlagen den Phrygern und den Seevölkern⁴, die in der Troas an der kleinasiatischen Küste ihre neue griechischasiatische Mischkultur aufzubauen begannen, die später in Homer gipfelte⁵. Um 1200 aber drangen vermutlich die Juden in Palästina ein und wurden sesshaft⁶. So stießen dort auf dem Boden der sterbenden Protohistorie indoeuropäische Philister und Juden zusam-

men. Die Indoeuropäer haben mit ihren Pferdewagen riesige Länderstrecken erobert, die Juden mit ihrem Monotheismus die Grundlage für Islam und Christentum gelegt. Was kein indoeuropäischer Text schildert, die Landnahme der verschiedenen Stämme⁷, schildert das Buch Josua: Die Landverteilung unter den Stämmen⁸, das Niederbrennen der Städte (ähnlich später den Germanen), Ausrottung der Vorbevölkerung, Meiden der Ehegemeinschaft mit ihnen (was freilich beides undurchführbar war) und Umgehen uneinnehmbarer Städte wie Jerusalem, da die Juden als Schafhirten gegen ihre Kriegswagen nichts ausrichten konnten. All das schildern die Juden mit hervorragendem Realismus.

Ihre Stämme lebten unter Richtern, d. h. gewählten Herzögen, und nannten sie Hirten der Herde. Neben ihnen stand je ein Priester wie Eleasar neben Josua, und später noch Nathan neben David. Neben beiden aber gab es die Volks- oder Stammesversammlung. Moses machte seinen Bund mit den Stämmen; so tat noch David⁹, und auch Salomon war noch kein zweifelsfrei erblicher König¹⁰. Im Laufe der Zeit aber übernahmen die Juden wesentliche Elemente sowohl der vorjüdischen bäuerlichen wie der städtischen Kultur: Schrift, Baalskulte, und Feste, die sie auf Jahve umdeuteten¹¹. Auch die Philister haben damals die alte Kultur des Orients übernommen, so daß die Archäologie in Palästina gar keinen Einbruch der Juden, keinen Bruch der Tradition in Topfscherben, die man heute ausgräbt, feststellen kann¹². Die Juden wuchsen damit wie die Hettiter auch in das Königtum hinein, d. h. in die altorientalische Despotie der magisch verantwortlichen Könige¹³.

4. Mos. 27, 17

Aber im Gilgamesch-Epos war der Despot schon um 1250 kritisiert worden. Dementsprechend schilderte kurz vor 1000 Samuel, offenbar ein konservativer Jude mit dem alten Ideal freien Stammeslebens, das fremde Despotentum dem Volk als ein Greuel: Der König wird eure Söhne zur Leibwache nehmen, zu Ackerknechten auf seinen Äckern und zu Handwerkern für seinen Heeresbedarf, eure Töchter für seine Küche; eure Äcker wird er seinen Gefolgsleuten geben und wird euch den Zehnten abverlangen; und wenn ihr dann schreien werdet, wird Gott euch nicht erhören! Trotzdem mußte derselbe Samuel Saul salben. Als aber der Richter Gideon 70 Söhne hinterließ, warb Abimelech, sein Sohn von einer Kebse, eine Gruppe Männer und erschlug all seine Brüder bis auf Jotham (später pflegten ja die Osmanen alle ihre Brüder rechtens zu erschlagen). Als dann Abimelech sich zum König machen ließ, erzählte Jotham dem Volke: Weder der Öl- noch der Feigenbaum noch der Weinstock wollten König der Bäume werden, nur der ekle Dornbusch nahm die Ehre an¹⁴. Diese kritische Parabel knüpft einerseits an babylonische und ägyptische Parabeln vom Wettstreit von Dattelpalme und Tamariske an¹⁵. Andererseits ist ihre ägyptische Verwandte die Parabel von den Gliedern des menschlichen Leibes, die um den Vorrang stritten, vor allem, der aristokratisch gesonnene Kopf, der Magen und der Mund. Aber die Tendenz dieser ägyptischen Parabel ist nicht mehr ersichtlich, weil ihr Ende verloren gegangen ist.

1. Sam. 8

Richter 9

Bei Menenius Agrippa ist sie später demokratisch gemeint; er erzählte sie der Plebs, die wegen des unerträglichen Hochmuts der Aristokraten ausgewandert war. Alle Glieder des Leibes müssen zusammen arbeiten, denn sie sind aufeinander angewiesen¹⁶. Noch Kleist spricht in der Hochzeit von San Domingo überspitzt davon, wenn er die alte Negerin über die Aufständischen sagen läßt: Ist es nicht, als ob die Hände eines Körpers oder die Zähne eines Mundes gegeneinander wüten wollten? Auf der fernen Insel Nias in Indonesien wird ganz ähnlich vom Vorrang des Herzens über Füße, Arme, Augen, Ohren, Nasen und Mund erzählt¹⁷. Juden und Chinesen (und vermutlich auch Inder als ihr Zwischenglied) erzählten im Mittelalter von der Zunge, die wichtiger sein wollte als Füße, Hände, Augen und Ohren¹⁸ und den Menschen aus Ehrgeiz in Gefahr brachte. Durch ganz Europa aber erzählt man noch heute von dem Fuchs, den sein Schwanz in Gefahr brachte, während Nase, Augen, Ohren und Beine ihm nur nützlich waren¹⁹. Es handelt sich hier vermutlich um die verschiedenartigsten Formen jener Fabel, die auf der alten Vorstellung verschiedener Glieder als Seelensitze im Körper beruht²⁰. Um 1000 v. Chr. wurde mit ihr im altertümlichen Staat die Notwendigkeit einer Rangordnung dargelegt. In Indien wurde etwas später in den Upanishaden mehrfach eine Variante verwendet²¹, um zu beweisen, daß der Atem die eigentliche Kraft im Menschen ist. So mündete auch diese politische Diskussion in die älteste Philosophie der Menschheit.

Sobald es bei den Juden Könige gab, gab es auch eine Opposition: die Propheten, die wie Samuel an der alten Lebensweise festhalten wollten und teils bäuerliches, teils hirtennomadisches Leben predigten. Bäuerlich ist die Schilderung des Paradieses²², es ist eine romantische Absage an die städtische Zivilisation, wie sie schon der dritte Gilgameschdichter dem Enkidu in den Mund gelegt hatte. Als Nomaden aber lebte noch bewußt in altem Stil die jüdische Sekte der Rekabiten, später die Nabatäer²³, in Indien aber lebten später Buddhisten und Samnyāsins als Wanderbettler, d. h. sie kehrten aus der Stadt wieder zum Sammlertum zurück; ihre Vorläufer mag es damals schon in Indien gegeben haben.

b) Rgveda der Inder; I. Zweifel

Zwischen 1200 und 1000 sollen die Arya nach Ausweis seltener Bronzewaffen sich von den Iranern getrennt haben und nach Nordwestindien gekommen sein¹. Einerseits hielten sie am Pferdewagen, an Rinderzucht und an fast berufsmäßigem Raub der Rinderherden fest, ferner am Pferdeopfer, an Feuerkult, Somaratsch und an dem Glauben an die Schicksalswahrheit des Weltgeschehens und am Mythos vom Drachenkämpfer Indra, ihrem obersten Gott und Götterkönig, dem wahrhaften Symbol ihres kämpferischen Eroberertums. Andererseits verwarfen sie die Feinde, die protohistorische Vorbevölkerung mit ihrem Phalluskult², und nannten sie Sklaven oder Dämonen. Sie haben nicht wie Kassiten,

Hettiter, Mykenen und Philister die altorientalische Kultur fortzuführen gestrebt, sondern haben sie voll Stolz vernichtet und von Neuem angefangen wie die Dorer. Aber im weiten Lande des Panjab verdünnte sich die kleine Erobererschär. Die Massen der vorarischen Bauern hielten am Alten fest, und langsam wurden die neuen Herren von der alten Kultur durchsetzt. Das zeigen die folgenden Jahrhunderte, das beginnt bereits im Rgveda, dem ältesten Dokument der alten Arya, einer Sammlung von über 1000 Hymnen.

In eine dieser Hymnen wird ein Zweifel zitiert und gefragt, ob denn schon jemand Indra, den Gott, gesehen habe. So wird so mancher Vorarier damals gefragt haben, der arische Priester und Sänger aber antwortete mit einer visionären Schilderung der Größe seines Gottes³, die freilich den andersgläubigen nicht überzeugt haben wird, zumal der ebenso wie die babylonischen und ägyptischen Frommen längst nicht mehr an so primitiv-polytheistische Götter geglaubt haben wird wie die Arya.

Die Arya standen hier also dem Zweifel gegenüber; er wird allmählich auch die Arya selber ergriffen haben. Einer ihrer Priester sang daher gegen die Not und Sünde des Zweifels und Unglaubens dem Glauben einen Hymnus: Er, der Glaube, möge ihm Glauben geben, und ebenso den Opferherren, von deren Geschenken der Priester zu leben hatte⁴. Mit Zweifel aber begann Philosophie⁵. Mit der Zergliederung des Begriffs Zweifel begann später die klassische Hindulogik des Nyāya im Kampf gegen buddhistische Skeptiker⁶. Streit ist ja der Vater aller Dinge; und damals, zu Beginn der Antike, kritisierte Gilgamesch Ishtars Tammuz-Frevel, kämpften die konservativen Propheten und Priester Jahves gegen die Baalanbetung mancher jüdischer Bauern und Könige, ferner gegen die Übernahme des protohistorischen Königtums und der Stadtseßigkeit, hatte doch schon der Gilgameschdichter gegen den Despotismus, und der konservative Tutenchamon gegen den Sonnenmonotheismus seines Vaters gekämpft. Leider erfahren wir nichts über die damaligen Zweifel der hochbegabten Griechen; in dieser Periode sind sie für uns noch stumm.

Primitive Stämme zweifeln auch nicht an den paradoxesten Kulturen und Mythen ihrer Priester⁷. Durch Jahrtausende glauben sie unbeirrt an ihre Ordale, obgleich doch mancher nicht entdeckte Verbrecher und mancher Priester, der die Wahrheit vertuschen half und das Gift für das Ordal falsch mischte, einen Unschuldigen durch ein Ordal überführt sah. Die Stämme zweifelten allenfalls am einzelnen Priester; er mag lügen⁸, aber er ist unfehlbar und kann sich nicht irren. Oder er mag im Verkehr mit den dämonischen Mächten ungeeignet sein⁹, aber die heiligen Institutionen sind unantastbar. Dies unkritische Denken der Primitiven ist ein Sonderfall des sogenannten prälogischen Denkens¹⁰. Man muß aber unterscheiden zwischen dem praktischen, durchaus sachlichen und logisch richtigen Denken der Primitiven und dem mystifizierenden Denken mit seinen Paradoxen, das sie ihre Priester schon in den Jahrtausenden der Jäger lehrten und an dem sie bis heute nicht zu rütteln wagen, weil sie nicht als Ungläubige aus der Stammesge-

meinde austreten können. Insgeheim zweifelt sicher so mancher, aber nur äußerst selten wagt einer, es dem Fremden, etwa dem Forscher, zu äußern¹¹. Wohl aber kritisiert gelegentlich ein Priester die Riten und Mythen eines Nachbarstammes¹², nur kommt er damit über sein magisch-mythisches Denken nicht hinaus.

Es mußte schon ein härterer Kampf, ein Existenzkampf hinzukommen, um zu rationalem Denken und Philosophie zu führen. Von dem sieht man im Rgveda eine schwache Spur in der Kritik dreier Priester an ihrem Geldgeber, einem Fürsten oder Großgrundbesitzer: Sie preisen ihn ironisch, daß er ihnen nur ein Kalb gab¹³. Sonst reden die Priester schmeichlerisch von 60000 Rindern als Opfergeschenk, und einer will eine Prinzessin bekommen haben¹⁴. In spätvedischer Zeit urteilte man scharf über solche Lügen¹⁵. – Andere vedische Hymnensänger hielten Indra und Agni, dem Feuergott, vor, wenn sie selber Gott wären, würden sie ihre Sänger nicht in Elend und Armut verkommen lassen und übler Nachrede preisgeben¹⁶. Diese eigentlich an die Fürsten gerichteten Vorwürfe zeigen die Notlage der bettelnden Priester. Die üble Nachrede aber sehen wir in einem Angriff gegen die Priester bezeugt, die sich an Leben gütlich tun (d. h. geschlachtete Opfer essen) und in Nebel und Geschwätz gehüllt einherziehen¹⁷. – In einem andren (uns lustig-freimütig anmutenden) Hymnus gesteht der Sänger, daß er wie jeder andere, wie der Arzt, der Schmied und der Wagner sich einen reichen Kunden sucht¹⁸. Das blieb so, bis der große Yājñavalkya in der Upanishad vor dem freigebigen König Janaka sein Verlangen nach Rindern als Geschenk eingestand. Ein anderer klagte sich selber der Spielleidenschaft an¹⁹.

Wir erkennen zwar weder aus dem stummen archäologischen Material der indischen Protohistorie noch aus den frommen Hymnen der ältesten Arya, ob es dort den ägyptisch-babylonischen Kämpfen zwischen Despoten, Adel und Volk entsprechende Kämpfe gegeben hat. Aber schon diese wenigen Stellen aus diesen Hymnen zeigen einen Gegensatz zwischen den Opferherren als Auftraggebern und den Opferpriestern, der für die folgenden Zeiten und besonders für die Philosophie der Upanishaden wichtig blieb. Er ist den Kämpfen zwischen Pharaonen und Amonspriestern, zwischen dem sumerischen Gottkönig und dem Tempelpriesteradel, zwischen dem jüdischen König und den Propheten gut zu vergleichen. Der Brahmane (wie später die Priester hießen) lehnte den Begriff einer Entlohnung für Vollzug der Riten und Dichten der Hymnen ab, er nahm nur Geschenke und behauptete damit seine Unabhängigkeit; er wollte kein Lohnsklave sein, aber er war doch abhängig²⁰, und der erste Streit unter Angehörigen der beiden obersten Kasten der Priester und Fürsten entbrannte der Sage nach um diese Frage²¹. In einem dieser ältesten Hymnen aber besang auch schon ein Priester die Wohltätigkeit und erwähnte die Ansicht der Geizigen²²: Hunger ist eine von Gott verhängte Strafe. Der Gegensatz von Arm und Reich, von bettelnden Priestern und geizigen Herren wurde also schon mit ziemlicher Schärfe ausgekämpft.

II. Feuer-Mystik

Die alten schriftlosen Arya haben uns kein Weltschöpfungsepos hinterlassen wie die viel älteren Babylonier, aber man hat Motive gesammelt, die von einem solchen herrühren könnten²³, so das vom Urwasser, dem Gott Zimmermann (tvashtr), der Himmel und Erde schuf; aus denen gingen dann Götter und Dämonen hervor. Der Dämon Vrtra setzte die Götter gefangen, aber ihr jüngster Bruder, Indra, kaum geboren, stärkte sich mit dem Soma-Rauschtrank, den er seinem Vater Zimmermann stahl, und erschlug als Drachentöter jenen Dämon, befreite die Wasser und schuf die Welt, die Sonne usw. neu. Es scheint nun, daß die Dichter den finsternen Zustand der Gefangenschaft der Wasser und Götter mit dem Namen des lichtlosen Chaos «asad», d. h. nichtseiend, nichtrecht, nichtwahr benannten im Gegensatz zu «sad», seiend, recht, gut, wahr, dem Zustand nach der Schöpfung oder Neuschöpfung²⁴. Damit wäre ein mythologischer Ursprung der später abstrakt gemeinten und nicht nur kosmogonischen, sondern naturphilosophischen Begriffe «seiend, nichtseiend» gefunden. «Seiend» entspricht dem «on» der Eleaten, einem Grundbegriff westlicher Philosophie, und wenn die Metaphysik in Indien und Griechenland die Probleme des Seins und Werdens in auffallend ähnlicher Weise behandelt und damit im Gegensatz etwa zur chinesischen Philosophie steht, so ist ein Grund dafür vielleicht die Fähigkeit der indoeuropäischen Sprache, solche Partizipien der Verben sein und werden zu bilden, eine Fähigkeit, die dem Türkischen, Chinesischen usw. abgeht.

Zu eigentlicher Philosophie und auch nur zu einer Kosmogonie, die von so abstrakten Begriffen wie dem Seienden und Nichtseienden handelte, kam man erst in der folgenden Periode. In den ältesten Hymnen des Rgveda findet sich aber hier und da eine Fülle von Stellen, die das halb unbewußte Leben einer Art Feuermystik zeigen. Eine solche stand diesen Feuerpriestern gut an und wurde höchst bedeutungsvoll für den Anfang der Philosophie, wurde aber in dieser alten Zeit noch keineswegs klar oder zusammenfassend durchdacht oder ausgesprochen.

Das Herdfeuer war allen Primitiven lebenswichtig. Insbesondere wird es bei Altaiern noch heute als Gott verehrt²⁵. Es war den Indoeuropäern heilig²⁶, ebenso noch den Indoiraniern und den vedischen Arya. Daneben verehrte man den Waldbrand²⁷ und den Blitz, das Feuer in seinen schrecklichen Gestalten, das Leichenfeuer, das die Toten gar macht, so daß sie in den Himmel aufsteigen, und das Opferfeuer, das die verschiedenartigsten Opferspenden vertilgt und den Göttern in den Himmel bringt, so daß es als der Mund der Götter galt. Der Feuer-gott Agni (Lateinisch ignis) wurde daher von den Opferpriestern als der Opferpriester der Götter verehrt und neben den Kriegergott Indra gestellt. Agni vertreibt als Herdfeuer und Licht die Dämonen und bösen Zauber, lehrte man. Ins Feuer Agnis geht die Sonne abends ein, aus ihm geht sie morgens wieder auf: Das war der Sinn des vedischen Feueropfers, wie es heute noch in konservativen Brahmanenfamilien täglich

vollzogen wird. Wem es glückt, in der Dämmerung dabei zu sein in der kleinen, dunklen Kammer mit drei Erdlöchern und Feuerstellen, wo die Brahmanen ihre Hymnen singen und Milch und Wasser an ganz bestimmten Stellen ins und ums Feuer gießen, das Feuer in einem Ballen trockenen Kuhmist zum Schlafen legen und es morgens wieder entfachen, der kann sich dem unheimlichen Zauber dieses Nomadenkults unmöglich entziehen.

Diese vedischen Priester haben die Sonne als eine Form des Feuers aufgefaßt. Sie haben gelehrt, daß das Feuer als Blitz aus dem Wasser der Wolke hervorkommt. Es weilt ja im Wasser. Agni hat sich dort versteckt (wie Loki)²⁸ und die Priestersippe der Bhrgus hat ihn aus seinem Versteck geholt und den Menschen gebracht. Man rieb Feuer aus zwei Hölzern, holte es aus dem Holz hervor, lehrte also: Aus dem Regenwasser geht Feuer in das Holz der Pflanzen, aus diesen kommt es beim Reiben hervor²⁹. Agni kommt also vom Himmel und steigt wieder zum Himmel empor. Er wird als mystischer Schwan besungen³⁰. Agni verlischt im Wasser, geht also wieder in sein Heim ein; Feuer ruht im Wasser³¹, ein Paradoxon, das als solches den primitiven Gemütern einleuchtete. Agni wohnt also sowohl im Himmel wie im Wasser und auf Erden, ferner auch in Steinen (Feuersteinen!), Wäldern und Pflanzen; Feuer lebt als Lebenswärme aber auch in Menschen und Tieren und heißt als solche «All-Männer-Feuer»³². Feuer lebt also unsichtbar in allem Möglichen, und doch erkannte man es als eines, obgleich doch der Feuer in vielen Häusern usw. viele sind³³. Man hat dazu auf die persische Parallele hingewiesen, daß die Zoroastrier sechs Feuer anriefen: das im König (sein Charisma), im Tempel, in Menschen, Pflanzen und Tieren, das im Blitz und das im Paradies vor Ahura Mazda³⁴. Die vedischen Arya hatten zwar keine Tempel, also auch kein Feuer in ihnen, und dementsprechend glaubten sie auch an kein Feuer im Paradies. Aber die Vorstellung vom Feuer im König, seiner sengenden Macht, blieb auch in Indien bis heute lebendig. Schon die Indoeuropäer hatten unbewußt im Sehen ein Leuchten vorausgesetzt. Die Iranier haben zu ihrem Feuerkult ihre Mythologie der sechs Feuer gelehrt. Die indischen Feuerpriester aber haben auf derselben Grundlage ihre parallele Mystik vom Feuer in allen möglichen Dingen erdacht. Sie sind damit freilich zu keinem geschlossenen Gedankengebäude gelangt, aber haben damit doch Ansätze zu einer Naturphilosophie gewonnen, die neben der damaligen Astralreligion der alten Babylonier als eine selbständige Denkleistung der jungen Barbaren ganz gut bestehen kann. Die Betonung der Einheit aller Feuer und die Gegenüberstellung vom Feuer im Menschen und im Kosmos wurden später wichtige Grundlagen der All-Eins-Mystik der Upanishaden, insbesondere bei den Königen Aśvapati und Pravāhana II. Rückert muß die vedische Verehrung des Feuers gehaht haben, sonst hätte er die Größe des Feuers nicht in seinen Brahmanischen Erzählungen so großartig (freilich mit ganz anders gerichteter Frömmigkeit) besungen:

Nr. 37, 75

III, 54

Das Feuer preisen wir, das unsern Herd bewacht,
 Das ewige, das uns mit Sternen schmückt die Nacht.
 Die Kerze ist ein Bild, das sterbend sich verklärt,
 Der Sonne, die sich selbst verbrennend ewig währt.
 Die Sonne selber ist ein Bild des Geistes nur,
 Des Feuergeistes, der durchatmet die Natur,
 Von dem die Funken dort sind Sterne, hier die Rosen,
 Und Seelen mittenin, die wandelnd wandellosen,
 Die selig sind, indem zur Seligkeit sie streben,
 Wie ruhlos sich empor des Feuers Flammen heben.
 Der Funken einer schläft im Stahl, es schläft im Stein
 Der andre, beide dann erwachen im Verein.
 Und wie das Feuer ist geschürt an unsrem Herde,
 So schürt es selber sich im heiligen Schoß der Erde.
 Dort treibet es empor des Lebens Ström' und Quellen,
 Und zieht es sich zurück, so stocken ihre Wellen,
 Dort treibet es empor, mit unterdrückter Kraft,
 Der Pflanze kaltes Blut, erstarrend in dem Schaft.
 Dort treibet es empor, aufbietend alle Kräfte,
 Mit schäumender Begier des Tierleibs heiße Säfte.
 Im Menschen aber wird das wilde milde Licht,
 Geistig in seinem Geist, sichtbar im Angesicht.
 Im Haupte stilles Licht, im Busen sanfte Wärme,
 Daß ungebunden nicht das freie Feuer schwärme!
 Wir halten es mit Mut auf unserm Herd in Hut,
 Daß nicht verderblich uns schlag' übers Haupt die Glut.
 O Herr, in dessen Hand ist jedes Element,
 Das Feuer brennt uns nicht, das dir zu Ehren brennt.

III. Die drei Götter Feuer, Sonne und Wind

Die indischen Theologen der folgenden Zeiten haben den Feuergott in ein besonderes System eingebaut. Sie haben unter dem Einfluß des Listen- und Reihendenkens, jenem Erbe der protohistorischen Verwaltungskunst, von drei Welten und drei Göttern geredet: Feuer ist der Gott auf Erden, Wind im Luftraum und Sonne am Himmel. Diese beiden Dreierreihen kommen in den Upanishaden immer wieder vor, und diese drei Götter spielen bis in weit spätere Zeiten eine solche Rolle³⁵, daß man sie auch im Rgveda aufsuchen muß, zumal alle drei bereits indoeuropäisch waren.

Der Sonnengott war der einzige der vedischen Götter, der später einige eigene Tempel bekam. Die Arya hatten selber keinen Tempelkult. Aber der vedische Sonnengott wurde in Indien durch den der Mundastämme verstärkt und hat eine dem vorderasiatischen Sonnengotte ein wenig angenäherte Bedeutung und Tempel bekommen. Die vedische Vorstellung der abends ins Feuer eingehenden und morgens

wieder erstehenden Sonne aber hat eine gewisse naturbedingte Parallele im Glauben der fernen Ägypter: Osiris mit seinem Tod und seiner Auferstehung galt ihnen als die Sonne³⁶. Ähnlich lautete ein vedischer Mythos: Die Göttermutter hat ihre sieben Söhne mit in den Himmel genommen, nur den achten, die Sonne, läßt sie täglich sterben und auferstehen³⁷. Im Rgveda aber wurde nicht nur der eine indoeuropäische Sonnengott Sūrya, der auf dem Wagen über den Himmel fahrende, besungen, sondern neben ihm werden verschiedene Aspekte der Sonne zu eigenen Göttergestalten hypnotisiert: Vivasvān war der Strahlende; Pūshan war der dem verirrtten Vieh den Weg Weisende; Savitr war der Antreibende, Weckende, an die Zeit Mahnende; Vishnu der mit drei Schritten zum Zenith Aufsteigende und Mitra der die Verträge Schützende.

Der vedische Windgott Vāta kann mit dem Sturmgott Wotan zusammenhängen. Bei Ianiern war er ein Gott insbesondere der Krieger. Im Rgveda war er unbedeutend, vielleicht gerade, weil die Priester diesen Kriegergott nicht zu sehr erhöhen wollten. In den Upanishaden aber spielt die Schule der Atemwindverehrer eine ganz große Rolle, und wieder waren es größtenteils Fürsten, die ihr angehörten wie Citra, Ajātaśaru und Pravāhana. Noch im Epos wurde er später als der allbelebende Gott gefeiert und gefürchtet³⁸, und noch in der antiken indischen Humoralpathologie war Wind neben Schleim und Galle eines der Grundelemente wie in der des Herodikos³⁹.

An angehender Naturphilosophie wäre aus dem Rgveda noch kurz die Lehre vom Wasser zu erwähnen: Man wußte sehr gut, daß das Wasser der Wolke durch die Ströme ins Meer, das des Meeres aber wieder zu den Wolken eingeht⁴⁰. Es macht also einen Kreislauf, der dem des Feuers durch Wasser und Holz ähnlich ist und irgendwie auch mit der indoiranischen Vorstellung vom kosmisch-schicksalsmäßigen Strom zusammenhängt. Man sieht hier also eine bezeichnende Form des damaligen Denkens auf drei Gebieten durchgeführt, und auch diese Vorstellung des Wasserkreislaufes wurde in den Upanishaden von mehreren bedeutenden Philosophen benutzt. Es lag ihrem Denken zu Grunde, es galt ihnen und ihren Hörern als selbstverständlich.

Nr. 29, 44, 55

IV. Tod und Unsterblichkeit

Die Vorstellungen von Tod und Unsterblichkeit waren von rgvedischen Priestern so wenig systematisch durchdacht wie die über die Kreisläufe der Natur oder das vielfältige Feuer. Uralte, kaum bewußte Weisheit spricht aus den Hymnen. Noch sorgte man wie die ersten Jäger, und wie noch die Upanishadenphilosophen, daß die Knochen des Toten alle beisammen blieben. Nach dem Leichenbrand (der bei primitiven Jägern aber nicht üblich war), sammelte man sie⁴¹ (wollte also ein Weiterleben ermöglichen) und setzte sie an der Wurzel eines Baumes bei⁴². Daneben gab es damals auch die schamanistische Bestattungs-

Nr. 56

sitte der Aussetzung der Leiche auf Bäumen⁴³. Man hat ja auch die schamanistische Vorstellung im Rgveda wiedergefunden, daß die Seele des Kranken den Leib verlassen hat und durch den Priester zurückgerufen werden muß⁴⁴. Man bat aber Agni, das Leichenfeuer, den Leib des Toten nicht zu verletzen, sondern heil zu lassen für eine Wiedergeburt nicht auf Erden, sondern im Paradies. Man glaubte an ein Weiterleben des Leibes, aber eines feinstofflichen, nicht des sichtbaren, das heißt eine Art menschengestaltige Seele⁴⁵. Dafür opferte man eine Kuh: in ihr Fleisch hüllte man die Leiche, es sollte sie gegen die Flammen schützen⁴⁶. Aus ähnlichen Gedanken begruben Hamiten die Leichen in einer Rindshaut⁴⁷ und bauten Balinesen Särge in Stiergestalt für den Leichenbrand⁴⁸. Manche Sänger des Veda glaubten auch an ein Seelentierchen⁴⁹; und so tun noch heute gewisse Hirtenkassen in Indien und Stämme der rhodesischen Kultur Afrikas⁵⁰.

Ob man glaubte, daß die Seele des Vaters im Sohn⁵¹ wiedergeboren wird oder zum Monde⁵² geht, ist nicht klar⁵³. Man meinte wohl, daß sie zunächst als gefährlicher Totengeist in der Nähe des Dorfes umherirrt⁵⁴ und erst später in die «Väterwelt» oder, wenn einer die Riten gut vollzogen und die Priester reich beschenkt hat⁵⁵, in die Götterwelt eingeht. Schon im Rgveda sind die Wege zu diesen beiden Welten unterschieden⁵⁶, die in den Upanishaden eine große neue Bedeutung bekamen. Im allgemeinen galt der Tod als Übel, das Jenseits als lust- und lichtlos⁵⁷, wie es auch dem Gilgamesch erschien. Aber es gab auch noch den Glauben an das Paradies des Yama, der als Urmensch den Weg dorthin fand⁵⁸ (wie Utnapishtim) und nun mit den Frommen, den Helden und Freigebigen⁵⁹ dort unter dem Paradiesbaum als ein seliger König (wie Osiris) lebt⁶⁰. Es scheint auch eine unklare Vorstellung eines Höllenabgrundes für böse Zauberer usw. gegeben zu haben⁶¹, aber keine moralische Aburteilung der Totenseelen, geschweige Verbindung von Moral und Seelenwanderung wie bei Yājñavalkya.

5. Fünfte Periode. 1000–700

a) Eisenzeit und tragische Mythen

Wir wissen nicht, wann und wie die Tocharer nach Innerasien vorstießen, aber um 1050 brachen die Chou mit Pferdewagen mit drei Mann Besatzung (wie die Hettiter) aus Westen als Eroberer in das China der Shang, gründeten Lehensstaaten ihrer Sippen, aber übernahmen die Schriftzeichen der Shang¹. Um 1000 setzt man auch den Beginn der Ausbreitung eines Keramikstils von Kaukasus-Schweden bis Yünnan, Südchina, Indochina und Neuguinea an². Er wurde im achten Jahrhundert ins Reich der Chou getragen, und zwar von Nomaden Innerasiens, deren Wanderung mit der der Kimmerer in Vorderasien zusammenhängen könnte. Dieser östlichen kontinentalen Bewegung stand im Westen, im Mittelmeer die Kolonisation der Phö-

niker³ und Griechen, insbesondere der Jonier Kleinasiens⁴ und die Gründung Roms 753 gegenüber. Damit war der wirtschaftliche Verfall nach dem Zusammenbruch der kretisch-phönikischen Stadtkultur durch die Seevölker überwunden und das Mittelmeer zum Lebensnerv der zweiten Stadtkultur, der unserer Antike, geworden.

In Vorderasien aber wurde in diesen Jahrhunderten die Eisenschmelz- und Schmiedekunst so ausgebildet, daß seit etwa 800 Eisen das herrschende Metall wurde⁵ und von hier aus die Welt eroberte. Auch nach Indien drang es schon am Ende dieser Periode⁶ und ist dort bei dem Eisenschmiedestamm der Asur noch heute in primitiver Form zu beobachten⁷. Ähnlich muß man sich die Chalyber am Pontus⁸ dieser Periode und mittelalterliche Türkstämme Innerasiens denken⁹, ähnlich aber auch wohl die jüdischen Kainstämme, die von Jabal, Jubal und Tubalkain stammten und nomadisierende Hirten, Geiger und Pfeifer, Eisen- und Erzschmiede waren¹⁰, also stark den Zigeunern (Pferdedieben, Geigern, Schmieden) und Abdals Kleinasiens ähneln. Kain wurde von Gott zu diesem Leben verflucht, weil die Erde das Blut seines Bruders getrunken hatte. Gott zeichnete ihn aber auch, daß ihn keiner erschläge. Schmiede waren eben damalige Proletarier, schwerarbeitende Unterdrückte mit ihrer tragischen Mythologie jenes Brudermordes. Tragisch war auch die mittelalterliche Stammesgeschichte der türkisch-mongolischen Eisenschmiede, von den Ahnen, die von einem Gemetzel übriggeblieben, sich aus einem Bergtal frei schmelzen mußten. Ähnlich, heißt es, wurden die Asur von Gott in einer Burg eingeschlossen und verbrannt, so daß nur ein Paar von ihnen entkam; sie störten nämlich mit ihrem Rauch Gott und ihre Nachbarn¹¹. Die Uraon als Nachbarn der Asur erzählen dabei, Gott habe sich, um sie zu vernichten, als gründigen Knecht bei den Asur verdungen¹², habe sich ihnen, als ihr Eisenerz nachließ, als Menschenopfer angeboten, sich im Eisenschmelzofen verbrennen zu lassen, sei nach drei Tagen strahlend und mit Schmuck behängt wieder hervorgekommen, die Asur aber hätten sich danach als neidische Nachahmer selber verbrannt¹³. Einerseits ist diese primitive Sage der Verbrennung der Burg der Asur zur Hindusage von Śiva als dem Verbrenner je einer eisernen, silbernen und goldenen Burg der Asuradämonen geworden¹⁴ und gerade in unserer Periode zum ersten Mal belegt¹⁵. Andererseits liegt hier eine primitive Variante der in der Upanishad bei Prāvāṇa vorkommenden, also etwas jüngeren Vorstellung von der Seele des Toten vor, die aus dem Leichenfeuer als strahlender Geist zur Wiedergeburt geht. Drittens ist der Gott, der sich selber zum Schmied und Brandopfer hergibt, eine neue Form des Barndamärtyrers der Reisbauern. Viertens ist das Motiv vom schlaun Gaukler und neidischen und bestraften Nachahmer in zahllose Schalkmärchen übergegangen¹⁶. Gott schlug Kain, ein Gott strafe die indischen Schmiede, aber auch den Schmied der kaukasischen-armenischen Sage, für den noch kürzlich ein jährliches Schmiedefest veranstaltet wurde¹⁷. Er mag sowohl mit den benachbarten Chalybern wie mit dem auf Befehl des Zeus an den Kaukasus

geschmiedeten Prometheus zusammenhängen, dem Schöpfer der Menschen und Lehrer der Schmiedekunst, den die Griechen, und zwar zuerst Hesiod um 750, vermutlich vom Eisenland am Pontus Euxinus übernommen haben. Hat Hesiod doch auch als erster Grieche die Sage von den vier Weltaltern nacherzählt, von dem goldenen, silbernen, bronzenen und dem eisernen als letztem und schlechtestem, eine Sage, deren Pessimismus zu den übrigen Schmiedesagen paßt und die später Iranier, Juden und Inder aus derselben vorderasiatischen Eisenkultur übernahmen¹⁸, so eindringlich drückte sie den Pessimismus der Zeit aus.

Dadurch, daß die Griechen damals den älteren Kult der Hera von Samos übernahmen, ist in unserer Periode auch der hinkende Krüppel und Schmied Hephäst in den Olymp aufgenommen worden¹⁹, der Pandora schuf und damit alle Leiden über die Menschen brachte, und der sich an Ares für seinen Ehebruch rächte. Der germanische Schmied, der hinkende Wieland, rächte sich für seine Verstümmelung an seinem König durch Vergewaltigung von dessen Tochter und Mord seiner Söhne, und flog (ein anderer Dädalos) davon. Der Schmied Kave aber wurde (damals?) in die altiranische Sage vom Drachentöter²⁰ als siegreicher Rebell und Helfer des Helden Feridun gegen den Despoten Djahhak²¹ eingeführt. In Innerasien galt Dschingiz Khan nicht nur als Khan und Schamane, sondern auch als Schmied²². Schmiede der Sage waren ferner die Telchinen, Daktylen und Kyklopen, das heißt Riesen und Zwerge²³. Schmieden war eben eine schmutzige, verächtliche Arbeit und zugleich eine unheimliche Kunst.

Die Kyklopen waren aber auch Erbauer von Mauern aus riesigen Steinen. Ebenso gelten den Indern noch heute die Asurschmiede als Erbauer auffälliger Bauten, Ruinen, Teiche und Megalithgräber, und man erzählt sich, wie sie morgens durch frühzeitiges Krähen gestört, um ihren Baulohn betrogen, die Bauten unvollendet ließen²⁴. Ähnlich erzählen die Malaien²⁵, vermutlich unter Hindueinfluß²⁶, anderseits aber auch Germanen und Skandinavier seit der Edda von Riesen und Zwergen oder dem Teufel²⁷. Die Eisengeräte machten Steinbearbeitung leichter; Phrygerfürsten ließen damals ganze Burgen in Felsen einhauen²⁸. Apollon und Poseidon mußten, weil sie sich gegen Zeus aufgelehnt hatten, zur Strafe die Mauern von Troja bauen. Juden erzählten im Alten Testament um 900 vom gotteslästerlichen Turmbau zu Babel. Die Inder dieser Periode des Altertums erzählten, die Asuras hätten einen Altar bis zum Himmel bauen wollen, aber Indra habe sie überlistet, und den Bau zu Fall gebracht²⁹. Juden wie Indoeuropäer waren eben keine Städtebauer und staunten über die Werke der Protohistorie und damaliger Schmiede. Der berühmteste Baumeister der Asurasage aber war Maya; er wurde einst, als der Feuergott seinen Wald verbrannte, verschont³⁰ (wie das Ahnenpaar der Asur) und führte später gegen die Götter und Indra einen siegreichen Kampf³¹, was an Kawes Sieg und Prometheus Kampf gegen Zeus erinnert³². Mit der Eisenzeit begann Hebung der Produktion (eisernes Pflugschar³³), aber auch Verbesserung der Waffen³⁴, und damit Unterwerfung ganzer

Stämme und ihre Ausnutzung als Eisenarbeiter. Wir mit unseren sozialen Problemen leben heute auf dem Gipfel der Eisenzeit; und schon die ältesten Schmiedesagen zeigen den Pessimismus der Unterdrückten.

b) Vorderasien. Babylonisches Zwiegespräch. Midas und Attis. Vorexilische Propheten (Monotheismus gegen Baal, Kinderopfer, Indra anders als Jahve)

Ägypten erlebte unter der 21.-24. Dynastie (1090-712), von denen die 21. eine priesterliche, die 22. die eines lybischen Soldaten war, eine Zeit der politischen Schwäche. Das äthiopische Napatareich entriß ihm große Teile¹. Die Periode endete offenbar mit einer schweren Krise, denn 730 machte sich in Sais ein Tefnekht zu einer Art Tyrannen: Sein Nachfolger Bocchoris regierte (darin ein Vorläufer Solons und der Pisistratiden) mit demokratischer, antifeudaler Schuldenstreichung, Aufhebung der Schuldknechtschaft und so weiter². König Shabaka, ein Nubier, machte diesem kurzen sozialen Traum ein Ende mit der 25. Dynastie.

Assyrien stieg gewaltig auf und verleibte sich Babylonien ein³. Am Ende dieser Periode verrät uns das babylonische «Zwiegespräch»⁴ eines Herren mit seinem Sklaven die völlige Hoffnungslosigkeit der damaligen Städter. Der Herr will etwas, gibt es aber sofort wieder auf; und sein Diener führt ihm jedesmal sofort Gründe für und gegen jeden Wunsch an, eine unüberbietbare Gesinnungslosigkeit. Der Herr will einen Aufruhr machen (solche wie der von Sais machten ihm wohl Lust⁵), aber er sieht auch, daß Aufrührer geköpft werden. Er will ein Weib lieben, aber sieht ein, daß das Weib ein eiserner Dolch ist, der dem Manne den Hals abschneidet (Pandora brachte in Hesiods damaliger Dichtung den Menschen alle Übel⁶; die Juden aber schrieben damals von Jael, die dem General Sisera einen Nagel durch den Kopf trieb, und von Simson und Dalila, und die damaligen Brahmanen sahen in der Frau die Unwahrheit und alles Elend⁷). Der Herr will opfern, aber sein Diener belehrt ihn, daß er doch den Gott wie einen Hund anlernen kann (Inder erzählten damals von Kutsa, der Indra mit einem Stricke band⁸). Der Herr will wohlthätig das Volk speisen, aber der Sklave verweist ihn darauf, daß Gute wie Böse gleichermaßen sterben müssen. Parallelen im Kohelet⁹ zeigen, daß diese verzweifelte Stimmung, die schließlich zur Frömmigkeit eines Hiob führen konnte, in Vorderasien weiter verbreitet war.

An die Stelle der Hettiter waren die Urartäer (900-600) und Phryger (12. Jahrhundert bis 695) getreten¹⁰. Unter Phrygern lebte der uralte Trauerkult des Attis und seiner Mutter (jetzt Kybele genannt) gewaltig auf; die Hettiter hatten ihn totgeschwiegen. Die indoeuropäische Herrschicht unterlag also damals auch in diesem Punkte der Kultur der Unterworfenen. Und man erzählte sich vom König Midas¹¹, seinem törichtem Wunsch, durch den sich alles, was er berührte, in Gold

Richter 4, 17

Richter 16

verwandelte, seine Reue, wie er später die Hirtenflöte Pans der Leier Apollons vorzog, zur Strafe lange Ohren bekam und seine Schande trotz aller Vorsicht offenbar wurde. Die Sage zeigt voll Moral einerseits, man solle nicht nur am Golde hängen; andererseits aber auch, daß das Volk seine Despoten¹², ihre Goldgier, Torheit, ihren ungebildeten Geschmack und ihre körperliche Unvollkommenheit verachten und zu kritisieren wagte. Insofern paßt sie zum Zwiegespräch.

Südlich der Assyrer saßen die seefahrenden Phönizier, von denen die Griechen damals den Seehandel und unter anderem das Alphabet lernten¹³, vielleicht auch die städtische Demokratie des Kaufmanns- adels¹⁴. Die Juden erlebten nach David und Salomon um 935 die Spaltung in Juda und Israel¹⁵ und die Wegführung des letzten Königs von Juda in assyrisches Exil¹⁶. Das Königtum war nach fremdem Muster organisiert¹⁷; Salomon heiratete aus politischen Gründen fremde Frauen und verschachtete den Phönikern sogar zwanzig galiläische Städte, um seine repräsentativen Luxusbauten durchführen zu können¹⁸. Mit den fremden Frauen, wirtschaftlichen und politischen Verpflichtungen, kamen Salomon und die meisten späteren Könige der Juden zwangsweise zur Annahme der protohistorischen Baalkulte und forderten damit die rebellische Kritik der Propheten heraus und trieben sie zu immer klarerer Formulierung des Monotheismus und zum Heilandglauben als letztem Trost in tiefster Menschennot. Damit stieg das Judentum hoch über den hoffnungslosen Passivismus der Gesellschaftskritiker in der sterbenden Protohistorie Babylons hinaus und legte entscheidende Grundlagen für Mittelalter und Neuzeit.

Wie Nathan gegen David wegen Urias Ermordung gewettert hatte¹⁹, so wetterte Ahia gegen Salomons Unglauben und gegen seinen Nachfolger Rehobeam, und so Elia gegen Ahab (874-52)²⁰, dessen Frau, Isebel von Tyrus²¹, die gefährlichen Propheten vergebens auszurotten suchte. Ahab nahm einem Manne seinen angestammten Weinberg²², eine Variante zum Müller von Sanssouci. Micha sagte ihm darauf sein Ende voraus, aber ein falscher Prophet sorgte, daß Micha gefangen gesetzt wurde. Elisa, Elias Nachfolger, half einer Armen gegen ihren Gläubiger und heilte einen Aussätzigen²³. Elisa war ein Bauer gewesen, Amos aber ein Schafhirte unter Jerobeam II (785-45)²⁴. Er predigte gegen die Obersten, die die Armen niedertreten, ihnen das Korn in großen Lasten nehmen, die Gerechten bedrängen, Blutgeld nehmen, auf elfenbeinernem Lager ruhen, Lämmer und Kälber verzehren, Wein trinken, auf Psaltern spielen und Lieder dichten wie David²⁵. Sie warteten unförmig und ungeduldig auf das Ende des Sabbath, um ihr Korn verhandeln zu können, verringern sein Maß, fälschen die Waage, steigern den Preis, verkaufen Spreu für Korn und bringen die Armen um ein Paar Schuhe unter sich²⁶. Nicht das Geplärre der Lieder, nicht Opfer oder Feste gefallen Gott, sondern Recht²⁷. Kein Wunder, daß die Tempelpriester vor dem Könige klagten, Amos mache Aufruhr.

Hosca, etwas jünger²⁸, geißelte den Ritualismus der Großen und predigte die Liebe und Erkenntnis Gottes. Micha²⁹ klagte: Was der

1.Kön. 11, 29

14, 5

18, 4

22

2.Kön. 4-5

Am. 4, 1

5, 11f.

7, 10

6, 6; 8, 13

- 7, 3 Fürst will, spricht der Richter, damit er ihm wieder einen Dienst tun soll. Sie reißen Äcker an sich... also treiben sie Gewalt mit eines jeden
- 2, 2 Erbe³⁰ (so tat ja Ahab mit dem Weinberg). Micha erlebte noch den Anfang des Exils. Er ebenso wie der etwas ältere Jesaja³¹ fand Trost im
- Mi 4-5; Jes. 2 Glauben an den Messias, den Friedensfürst, der kommen wird, falls die
- Jes. 1, 17 Juden bereuen und Witwen und Waisen ihr Recht geben werden, denn
- 1, 23; 5, 12 alles Elend ist nur Strafe für die Bosheit der Fürsten, die Geschenke nehmen usw. Gott wird eine Periode kindischer Fürsten und Rechtslosigkeit kommen lassen, danach furchtbares Gericht halten und am
- 3, 4ff. Ende sein paradiesisches Friedensreich aufrichten. Da werden sie ihre
- 11, 1ff. Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Hier, am Anfang der Eisenzeit, predigt der Prophet von Abrüstung und hofft nach dem Elend auf ein Paradies, gebracht durch den Heiland. Die Propheten sahen in der alten Zeit der Wüstenwanderung, das heißt des primitiven Nomadismus ihr Ideal³² und predigten gegen Stadt, Königtum, übernationale Reichsidee, gegen Luxus der Reichen und Unterdrückung der Armen. Sie fanden die religiöse Antwort auf die romantische Kritik der Stadtkultur, die von Enkidu im kassitischen Gilgamesch-Epos um 1250 bis zum «Zwiegespräch» in Babylonien nur zersetzend geblieben war.

Ein Salomon wurde als groß, strahlend und weise geschildert, und ihm wurde eine später sogar auf indische Fürsten³³ übertragene märchenhaft weise Gerichtsentscheidung zugesprochen³⁴. Diese jüdischen Historiker des 9.-8. Jahrh. usw. waren sichtlich stolz auf ihn. Aber er und alle anderen Könige verfielen dem Götzendienst und galten diesen, den Propheten nahestehenden Historikern des Monotheismus zugleich als Sünder, hatte doch schon Samuel vor dem Königtum Sauls gewarnt. Die Könige opferten nach heidnischer Sitte mit der Mehrzahl(?) ihrer Untertanen und Verbündeten dem Baal. Sie übernahmen dessen Stiergestalt³⁵ und die geflügelte Sonnenscheibe³⁶ für Jahve. Sie übernahmen Bilderkult von Kanaanäern³⁷, und man hat aus ihren Städten Statuen der Isis und Astarte ausgegraben³⁸. David hatte ein Götzenbild im Haus, Salomon übernahm von seinen tausend Weibern den Kult der Astarte, Jerobeam machte dem Volk zwei goldene Kälber usw. Sie alle wurden dafür bestraft. Aber diese Historiker erzählten auch noch von Rahel, die aus ihrem Vaterhaus heimlich entwendete Götzenbilder mitnahm, ohne dafür bestraft zu werden; sie erzählten auch von einem Micha, der sich zur Zeit der Richter einen silbernen Götzen machte, einen Leviten als Priester warb und dann den Götzen von dem Stamme Dan übernehmen ließ, wo er bis auf die Zeit des Exils von Leviten verehrt wurde³⁹, ohne daß Jahve zürnte. Götzendienst blieb also trotz Moses bis zum Bildersturm des Deuteronomiums⁴⁰.

Manche jüdischen Könige opferten noch nach protohistorischer Sitte ihre eigenen Kinder dem Baal⁴¹, obgleich der Leviticus das bereits verboten hatte. Diese Historiker erzählten aber auch von dem Kindesopfer des frommen Richters Jephtha, der bei all seiner Größe nur ein Hurensohn war (wie sein frommer Zeitgenosse Kavasha in Indien)⁴². Er schlug

die Amoniter, mußte aber Gott dafür das geloben, was ihm als erstes an der Tür seines Hauses entgegenkommen würde. Er mußte so seine Tochter opfern, und sie wurde jährlich vier Tage von den Töchtern Israels beklagt⁴³. Offenbar haben die Juden hier einen Primitivkult einer Märtyrerin übernommen und in ihre Landnahmesage eingepaßt, billigten also anscheinend dies eine Kinderopfer. Sie erzählten anderseits von Isaaks Opfer und der Ersetzung des Kindes durch einen Widder. Gott befahl damit die Abschaffung des Menschenopfers. In derselben Periode erzählten die Griechen von Iphigenias nicht durchgeführter Opferung und die Brahmanen von der des Šunahšepha⁴⁴. Damit wurde im Altertum eine der Grundlagen aller humanen Gesinnung gelegt, und zwar für alle drei großen Kulturen, im Kampf der jungen Völker gegen protohistorische Grausamkeit.

In den protohistorischen Königstümern Afrikas aber blieb das Menschenopfer; dort gab es sozusagen keine veredelnde Antike, dort gab es keinen Fortschritt, bis im Mittelalter der Islam über sie kam. Auch in Indien, diesem lebenden Museum der Geschichte, gibt es bis heute Menschenopfer: Dort drang die Humanität nicht etwa überall durch.

Die Haltung der jüdischen Historiker war also nicht immer eindeutig. Sie haben ja auch Fremdgüter wie die bauerliche Paradiesvorstellung und die babylonische Schöpfungs- und Flutsage übernommen, dabei aber den Turm zu Babel als Greuel der Heiden verurteilt. Sie glichen in der Übernahme von Kulturelementen der Vorbevölkerung den gleichzeitigen Brahmanen, Homer und Hesiod; aber sie waren im Unterschied zu denen monotheistische Historiker. Sie bewahrten den Hymnus der Debora, der Richterin auf; und die Brahmanen sammelten damals die Hymnen des Rgveda. Aber Jahve blieb ganz anders lebendig als Indra. Mögen beide ursprünglich primitive Gewittergötter⁴⁵ gewesen sein, mögen beide mit ihren Sturmbegleitern, den Cherubim und Marut⁴⁶, Helfer in Rat und Schlacht⁴⁷ sein, die Propheten hielten den Glauben an den streitbaren Jahve in den Perioden der inneren und äußeren Kämpfe⁴⁸ gegen Despoten und Götzendiener einerseits, gegen Amoniter, Ägypter und Assyrer anderseits aufrecht. Im Gegensatz zu den Brahmanen, bei denen Indra damals sein Ansehen verlor, kamen sie zu keinem abstrakten Schöpfergott⁴⁹ und gaben nicht wie die Griechen den nationalen Charakter ihres Zeus auf⁵⁰. Sie nahmen keine fremden Götter an, wie es damals Griechen und Inder taten; sie hielten zu Jahve als dem einen wahren Gott, der keinen zweiten neben sich duldet, und führten so die Juden und damit Christen, Manichäer und Mohammedaner zum Monotheismus. Sie predigten, streitbar wie ihr Gott. Sie flüchteten in kein Jenseits, sie zauberten nicht für Unsterblichkeit wie die Brahmanen und sie kamen zu keiner Philosophie, sondern zu Religion als Trost der Mühseligen und Beladenen. Die Propheten wurden keine Kaste wie damals die Brahmanen; aber die Leviten entwickelten einen Ritualismus mit kunstvollen Altären⁵¹, der der Brahmanen würdig gewesen wäre. Die Leviten wurden aber noch als vom Stammvater Juda verflucht hingestellt, als landlose Gottesdiener, die in einer feigen

Ri. 5

1. Mos. 49,5-7
34, 25ff.

Sonderunternehmung gegen Sichem sich das Recht auf ein Stammesland verschert hatten⁵².

c) Homer und Hesiod

An den Anfang der Periode kann man Homers Ilias setzen. Gesungen für die Edlen, die mit Stolz von den vor Jahrhunderten bestandenen Kämpfen der Ahnen hörten, aber nicht hören wollten, daß sie damals vor der Dorerwelle aus dem Mutterland nach Kleinasien Küsten gewichen waren. Vielmehr taten sie archaisierend so, als säßen sie noch in Griechenland, und als wären keine Griechen, sondern nur Troer in Asien sesshaft¹. Man erfährt aus Homer auch nichts über die inneren Kämpfe, nichts davon, daß Städte die Dörfer überflügelten und Adelssippen die Königsdynastien beiseite drängten, wobei die Griechen von phönizischen Städtern gelernt haben mögen. Denen folgten sie ja auch als Kolonisatoren des Mittelmeeres und denen entlehnten sie die Schrift und so manchen Mythos. Waren doch Phönizier ebenso die ersten Händler der Griechen wie protohistorische Kanaanäer die der Juden². Damals erlosch das alte Stammesleben im Staatsleben. Die Masse der Vorbevölkerung wurde zum untersten Stand der Heloten³ entsprechend den Parias Indiens. Berufsgenossenschaften wurden nach dem Vorbilde von Geschlechtsgenossenschaften organisiert und schützten den Mittelstand⁴ (in Indien aber wurden damals die Berufskasten ausgebildet). Fremde erhielten Gastrecht; ein solches wurde auch bei Juden⁵ und Indern⁶ damals ausgebaut. Fremde wurden aber auch zur Klientel, d. h. unter Umständen zur Leibwache der Großen⁷, die deren Adels-herrschaft erst ermöglichte. Homers Aristokraten taten, als gäbe es noch altertümliche Königsherrschaft; aber das Schimpfen des Thersites in der großen Versammlung vor den Mauern Trojas zeigt, daß die Massen bereits die Herrschaft zu kritisieren wagten, und zwar rebellischer als die Städter von Ur den Gilgamesch. Sie forderten ihren Anteil an der Kriegsbeute, da doch sie die eigentlichen Massen der Heere stellten. Die Zeit des heroischen Einzelkampfes war eben vorüber, sowenig die Edlen und ihre Barden das wahr haben wollten. Damit zeigte auch das älteste griechische Literaturdenkmal den Kampf, den in anderer Weise das Gilgamesch-Epos, der Rgveda und das Alte Testament zeigten. So begann Materialismus in Europa als Massenbewegung, ganz anders als in den Upanishaden in Indien, wo er von Fürsten getragen wurde.

Im griechischen Mutterland blühte damals Heroenkult, d. h. aristokratische Weltanschauung iliadischer Art⁸. Der größte Heros war Herakles; er verkörpert in sich einerseits das Idealbild des armen Bauern. Er war hörig, hatte harte Arbeiten (wie Stallreinigungen) vollbringen müssen, war der Helfer in den Nöten der Menschen, Bauern bauten ihm Heiligtümer, er stand ihnen näher als die anderen gewappneten Heroen. Aber er war auch der streitbare Held, der rastlose Kämpfer,

das Ideal der Edlen, das Vorbild der Mannestugend⁹. Hätten wir ein altes Gedicht über ihn, könnte man den Gegensatz der beiden Parteien in ihm klarer analysieren, besonders, wenn es Hesiod geschrieben hätte.

Hesiod drückte am Ende unserer Periode die Stimmung der hörig gewordenen Bauern aus. Er lehrte sie, an die paradiesische Vergangenheit des goldenen Zeitalters glauben und an eine Verschlechterung durch das silberne und eiserne bis zum eisernen Zeitalter hin. Er brachte den griechischen Bauern die Mythologie der vorderasiatischen Eisenschmiede von den vier Weltaltern. Er erzählte ihnen von dem wohlwollenden Rebellen Prometheus (aber nicht von einem Messias) und von dem bösen Weib Pandora. Er klagte die Ritter der Ungerechtigkeit gegen die Armen an¹⁰; er lehrte wenig Ritualismus, aber harte Arbeit, Tugend und Mühe, denn die Götter haben es den Menschen zwar schwer gemacht, aber Zeus ist letzten Endes gerecht¹¹. Hesiod stand damit einem Amos nahe; beide sind erfreulich lebensnahe gegenüber dem babylonischen Nihilisten und den sehr unsozialen Brahmanen ihrer Zeit.

Die Ilias und Hesiod zeigen, daß schon diese alten Griechen wie Juden und Brahmanen eine Reihe Götter der Vorbevölkerung aufgenommen haben: Apollon, Artemis und die drei: Hephäst, Aphrodite und Ares (den thrakischen Barbar)¹², die in ihrem Liebesdreieck mit fast ebenso respektloser Kritik geschildert werden¹³ wie Indra, seine Frau und der geile Affe im damaligen Indien, und wie Ishtar und die streitende Götterversammlung im Gilgameschepos. Alte und neue Götter sind zu einer großen Zwölferfamilie im Olymp¹⁴ (wie in einem Adels-oikos) versammelt, also systematisiert, und dabei sind drei Reiche aufgestellt: Der Himmel des Zeus, das Meer des Poseidon (der damals zum Meergott wurde wie Varuna in Indien) und die Welt des Hades¹⁵, theologische Konstruktion, die an ältere protohistorische und gleichzeitige indische Aufteilungen¹⁶ erinnert, für die monotheistischen Juden aber nicht in Frage kam. Hesiod hat ferner auf protohistorischer Grundlage die griechische Theogonie¹⁷ begründet, die nur deshalb nicht weiter ausgebaut wurde, weil es keinen Klerus gab. Nicht Theologen, sondern Künstler vertieften die griechische Religion in Dichtungen und Bildwerken von Homer an¹⁸. So blieben auch die Vorstellungen von Seele, Tod und Jenseits dichterisch-mythologisch unklar und wurden bis auf Hesiod nicht durchgedacht; die Juden aber haben diese Probleme anscheinend gar nicht berührt. Psyche galt als ein Hauch, eine Art Seele, die ins Jenseits geht. Im Traum sprach Achill mit der Psyche des erschlagenen Patroklos¹⁹, und Odysseus zog zum Eingang der Unterwelt, um die Psychen durch ein Blutopfer zum Sprechen zu bringen²⁰, ein griechischer Gilgamesch, der mit Enkidu Seele sprach. Erst bei Euripides steht, daß im Tod der Leib zur Erde, der Atem (pneuma) zum Äther zurückkehrt²¹, was die Inder damals schon ausführlicher lehrten. Erst Pythagoras hat einen Begriff einer ewigen Seele, aber auch zugleich den der Seelenwanderung²² und das empfindet man beides als ungriechische Denkweise.

I. Kastenordnung

Die Griechen haben den Lebensnerv der Antike, das Mittelmeer kolonisiert. Die Inder das für sie ebensowichtige Gängestal, aber nicht mit städterisch-seefahrerisch-kaufmännischen Kolonisten, sondern mit Adelsippen, Fürsten und Priestern mit ihrem Gefolge freier Bauern. Sie legten sich über die Vorbevölkerung, die noch lange als Jäger und Hirten in Bergen und Djangeln und als Bauern in Steppen und Rodungen, vielleicht auch als Städter (Ausläufer der Induskultur) an den großen Flüssen leben blieb. Die vorarischen Stämme (an Namen teilweise noch als solche kenntlich)¹ wurden langsam in die arische «hinduistische» Gesellschaft aufgenommen und zu Kasten umgewandelt. Gleichzeitig mit Griechen und Juden verfiel damals bei den Arya das alte Stammesleben. Wie in Griechenland wurden Berufsgenossenschaften nach dem Muster von Stammesgenossenschaften und wohl teilweise aus speziellen Handwerkerstämmen² gebildet und die vier Stände des Schwert- und Priesteradels, der freien Mittelschichten und der unterworfenen Hörigen als vier Kasten (Brahmanen, Kshattriyas, Vaiśyas und Śūdras) und zahllose Unterkasten voneinander unterschieden, viel schärfer als im Westen, weil die geringe Zahl der wenigen Eroberer gegenüber der Riesenmasse der Vorbevölkerung im gewaltigen indischen Raume sie dazu trieb und ihre Waffenüberlegenheit es ihnen möglich machte. Andererseits aber war der Druck dieser Massen doch so stark, daß die Herrenkasten Tabus der Primitivstämme in bezug auf Speise- und Ehegemeinschaften übernahmen³.

Bei Griechen fehlte ein Klerus⁴, bei Juden wurden die Leviten zur Priesterkaste, bei Indern aber wurden es die Brahmanen. Sie hatten ein durch keine Prophetenopposition⁵ eingeschränktes Monopol der Bildung und Lehre; sie verschmähten es (im Gegensatz zu den Leviten), angestellte Priester zu werden. Tempel gab es ja sowieso nicht. Sie lebten weiter wie in älterer Zeit von «Geschenken»⁶ (wie sie statt Lohn für vollzogene Riten sagten). Da nur ihre Literatur auf uns gekommen ist, erscheinen sie als die unumstritten erste Kaste; aber das täuscht. Man sieht z. B., daß sogar Parias reich werden konnten⁷, während doch die Brahmanen zynisch betonten, daß die dritte und vierte Kaste nur zur Ausbeutung durch die erste und zweite da sind⁸.

Die arischen Herrkönige waren weitgehend zu orientalischen Despoten geworden, das zeigt ihre Finanzverwaltung, die schon damals auf dem Steuereinsammler und dem Schatzverwalter beruhte⁹, den beiden Beamten der Einnahmen und Ausgaben, die auch im 3. Jahrh. v. Chr. noch in Kautalyas klassischer Darstellung des blühenden hinduistischen despotischen Etatismus die wichtigsten Verwaltungsbeamten waren. Neben dem Despoten war der Hofpriester in Wirklichkeit (wie Kautalya zeigt) nicht sehr einflußreich, nicht einem Nathan neben David zu vergleichen, nicht so groß, wie die Brahmanen behaupteten. Der indische

König ähnelte also dem jüdischen und persischen Erben der Protohistorie, während die griechischen Könige (außerhalb Spartas) damals abgesetzt wurden. Aber einige Stämme der Inder sollen ebenfalls ihre Könige vertrieben haben¹⁰, nur wird es sich um gelegentliche Rebellionen, nicht um grundsätzliche Abschaffung des Königtums¹¹ gehandelt haben. Es sind nämlich Riten für vertriebene Könige überliefert, ihre Rückkehr zu bewirken¹². Außer ritualistischen haben wir aber keine Dokumente für diese Periode, nur die sogenannten Brāhmanas, umfangreiche Prosatexte zur priesterlichen Ausdeutung der komplizierten Riten, ferner die Hymnen des Atharvaveda, die meist zauberischen Inhalt haben, einige späte Hymnen des Rgveda, die besonders für die Geschichte der Philosophie wichtig sind, den sogenannten Sāmaveda (den Veda der Melodien) und den Yajurveda (den der Opfersprüche).

In den Brāhmanas gibt es mehrere ätiologische Mythen, daß Menschen wie Götter einen König haben, und wenn sie keinen haben, einen wählen müssen; aber die Brahmanen behaupteten bei der Königskrönung, ihr eigener König sei der Gott Soma, der Rauschtrank, nicht der Menschenkönig¹³. Brahmanen haben im allgemeinen mit den Despoten zusammengearbeitet¹⁴, aber es gab auch scharfe Machtkämpfe zwischen den beiden obersten Kasten. Brahmanen hielten es für nötig, den Königen und dem Schwertadel zu drohen, daß sie ihr Schicksal ganz in der Hand hätten; sie könnten nämlich durch kleinste Abweichungen bei den vielschichtigen Riten den Königen heimlich allen Schaden zufügen, ja, ihnen ihr Königtum nehmen¹⁵, lebte doch das ganze Weltall nur durch die Opferriten der Brahmanen¹⁶ und wären die Brahmanen die eigentlichen Götter auf Erden (gleichzeitig beanspruchten aber auch die Könige den Titel Gott, deva). Nach brahmanischer Lehre siegten Brahmanen mit ihren Riten in der Schlacht, nicht die Krieger mit ihrem Schwert¹⁷ und machten nur Brahmanen die Könige zu scharfen Herrschern¹⁸. Andererseits stellten Brahmanen mit Neid und Ärger fest, daß die Reichen (die adligen Grundbesitzer) sich alle Sünden beim Erwerb erlauben dürften, da sie sie später durch teure Riten wieder abwaschen könnten¹⁹, wenigstens, wenn sie dafür ritenkundige Brahmanen gewönnen. Ein selten moralischer Grübler unter ihnen aber stellte gegen die Reichen fest, daß weder Götter noch Tiere, nur Menschen Gottes Speise-Tabu-Gebote überschreiten; denn man soll sich nicht mästen, das ist nicht schön, ist unrecht; man soll nur morgens und abends essen. Wer das tut, kommt zu hohem Alter. Ferner drohten Brahmanen den Despoten fürchterliches Elend an für den Fall, daß sie sie schinden oder ihre Frau oder ihr Rind (ihren Reichtum) antasten²⁰. Das wird also vorgekommen sein und hat Stoff für berühmte Sagen abgegeben, in denen gewaltige Könige die Kühe Jamadagnis oder Vasishthas, der großen Brahmanen, raubten²¹.

Andererseits weigerte sich ein so berühmter und weiser König wie Janaka, einen Ritus zu vollziehen, bei dem die Brahmanen von ihm Inzest mit Mutter und Schwester verlangten²². Und ein gewisser Atyarāti Jānantapi, der kein König war (also wohl ein Usurpator), eroberte

§ 2, 4, 2, 6

AV 13, 3, 1

Nr. 44

durch den bewährten Ritus des Brahmanen Sātahavya die ganze Erde, weigerte sich dann aber, ihm sein Opfergeschenk zu geben (er fürchtete also die Macht des Brahmanen nicht)²³ und wurde bald darauf vom König der Śibi erschlagen²⁴, behaupteten die frommen Brahmanen. Unmittelbar danach wird in der barocken Sprache dieser Opferpriester versichert: Die Götter weigern sich, das Opfer eines Königs, der keinen Hofpriester unterhält, zu genießen. Der Hofpriester, die Königin und der Prinz, heißt es, sind die drei Opferfeuer, die dem König zum Himmel, zu Macht, Königtum und Untertanen verhelfen, wenn sie begünstigt werden. Der Hofpriester aber ist das Feuer und hat fünf brennende Rachewaffen: in seiner Rede, seinen Füßen, seiner Haut, seinem Herz und seinem Mannesglied. Wenn der König nicht diese fünf durch Gastgeschenke begünstigt, stößt der Brahmane ihn aus seinem Reich und seiner Macht. Später werden im Epos Mahābhārata die noch nicht kolonisierten, rings um die Arya herumlebenden «barbarischen» Völker aufgezählt, die keine Brahmanen verehrten. Und die Buddhistenstämme der Śākya und Licchavi ehrten die Kshatriyas als erste Kaste, nicht die Brahmanen²⁵.

AB 8, 24

13, 332off.

Die Brahmanenmacht war also umstritten, es gab innere Kämpfe, aber wir hören in Indien noch keine Stimmen sozialer Vorkämpfer vom Schlage Hesiods²⁶ und der Propheten der Juden! Brahmanen empfahlen vielmehr, Ritualisten die sie waren, Zaubersprüche und Riten, um die Eintracht in Familien und Sippen herzustellen, wenn Vater und Sohn, Brüder und Brüder stritten²⁷ oder wenn man in einer Versammlung des Stammes einen Gegner bestehen wollte²⁸. Man opferte für die Eintracht zwischen Fürstlichkeit und Volk²⁹, damit der Esser seine Speise genieße, d. h. der König die Steuern seiner Untertanen verzehren könnte.

Ein Brahmane sprach es realistisch und ohne eine Spur moralischen Empfindens oder Grübelns als bekannte, wenn auch vielleicht leidige Tatsache aus, daß alles nach Recht zugeht, solange Wasser kommt, daß aber bei Regenlosigkeit der Stärkere den Schwächeren beraubt³⁰. Andere Brahmanen sprachen idealistisch vom Recht als einem von Gott bei der Welterschöpfung Geschaffenen³¹. Der König und Gott Varuna galten als die Schützer des Rechts³²; der König ist pflichttreu und spricht und handelt gut³³, sagte ein Brahmane mit monarchistischer Gesinnung. Auch bei Griechen und Juden waren ja die Orthodoxen königstreu. Während die Juden aber das allgemeine Elend vom Sündenfall, und die Griechen es von Pandora oder dem eisernen Charakter der Zeit herleiteten, erklärten die moralisch unbekümmerten Brahmanen, der Mensch sei bei seiner Geburt bereits mit vier Schulden geboren: Den Göttern schulde er die Opfer, den heiligen Sängern der Vorzeit das Lernen ihrer Hymnen, den Ahnen Nachkommenschaft (jeder Staat braucht ja Bürger), den Menschen (den viel umherwandernden Brahmanen) aber Hausung und Speisung³⁴ (was ein Gegenstück zum Gastrecht des Westens ist). Diese Brahmanen waren eben noch nicht pessimistisch wie der Westen und glaubten noch nicht wie später Buddha an die an-

geborene Verblendung des Menschen, die letzte Ursache aller Leiden. Sondern sie meinten und lehrten naiv und stolz, daß es sich eigentlich gut leben läßt, und fühlten sich als fast allmächtige Ritualisten oder Zauberer.

Sie ließen sogar gelegentlich eine Ausnahme von der Kastenregel zu und erzählten mit selbstzufriedenem Stolz: Der Sohn einer Sklavin³⁵, Kavasha, wollte mit den echten Kastenbrahmanen am Flusse Sarasvatī opfern, aber die jagten ihn adelsstolz in die Wüste, damit er verdurstete. Im Durstdelirium hatte er die Vision³⁶ eines Wasserritus und -hymnus. Mit dem gelangte er ins liebe Bereich der Wasser; die Wasser folgten ihm in die Wüste³⁷, die Sarasvatī umspülte ihn³⁸, die Brahmanen merkten, daß die Götter ihn anerkannt hatten; sie riefen ihn zu sich. – Wer seinen Ritus vollzieht, dem läßt Gott beständig regnen³⁹.

Hier wurde ein magisch begabter Sklave von den Kastenbrahmanen in ihre Gemeinschaft aufgenommen; in der Upanishad aber wurde der Sklavensohn Satyakāma nur, weil er die Wahrheit sprach, ohne ein solches Wunder vom brahmanischen Lehrer als seinesgleichen anerkannt. Welch ein moralischer Fortschritt! In einer mittelalterlichen Upanishad⁴⁰ wurde noch eine spätere Form dieser Geschichte erzählt: Die an der Sarasvatī opfernden Brahmanen schlossen einen, weil er der Sohn einer Magd war, vom Opfer aus. Der aber wies ihnen eine Leiche und erklärte, das wäre einst ein hochgelehrter Kastenbrahmane gewesen. Er lehnte es ab, als Niedriger sie, die Hohen zu belehren, und verwies sie an einen Waldeinsiedler. Von dem lernten sie schließlich, daß nicht der Leib, sondern die Seele das Wesentliche ist (daß es also nicht auf die Mutter des Leibes, sondern auf das Wesen, das Wissen, die Weisheit ankommt). Der Sklavensohn ist hier der Weiseste, nach brahmanischem Maßstab eine Steigerung über Satyakāmas Wahrheitsliebe hinaus.

Nr. 78

Anderseits lehrte ein Brahmane⁴¹, daß selbst der ganz elende, verarmte Brahmane noch eine gewaltige Macht ist: Als die Söhne des nomadisierenden Hirtensippenhäuptlings Śaryāta den alten und gebrechlichen Weisen Cyavana, weil er zu nichts nütze war⁴², mit Erdklumpen bewarfen, ließ der Brahmane durch seine Magie die Sippe uneinig werden⁴³. Śaryāta berief und befragte seine Rinder- und Schafhirten; die erzählten ihm von dem elenden Alten. Śaryāta merkte, daß er nur der berühmte Cyavana sein könnte, gab ihm demütig seine Tochter Sukanyā zur Frau, seine Sippe wurde wieder einig, und Śaryāta nomadisierte schleunigst weiter. Die Āśvin baten Sukanyā um ihre Liebe⁴⁴, die aber ließ sie auf Cyavanas listigen Rat erst Cyavana wieder jung machen⁴⁵, und der schickte sie dann fort⁴⁶, ohne daß sie zum Ziel ihrer Begierde gekommen wären. Dieser Magier war also trotz leiblichem Verfall gefährlich⁴⁷ und anderseits geradezu vergnügungssüchtig und liebesfähig, wie man es einem Heiligen in Indien gar nicht zutrauen möchte⁴⁸. Dieser moralfreie Zug wird aber durch die ähnliche Geschichte des erst verkannten und armen, dann von einem einsichtsvollen und demütigen Fürsten hoch erhobenen und durch ein Mädchen gekauften Weisen Raikva in der Upanishad als typisch für diese alte Zeit kenn-

Nr. 1

zeichnet. Später im Mittelalter wurde freilich ein Asket, der sich zauberisch verjüngte, als etwas verächtlich hingestellt⁴⁹. So schilderten die Brahmanen ihre Erhabenheit je nach den Umständen ihrer Periode. Die Masse wird ihnen geglaubt haben, aber nicht alle Fürsten und Reichen.

II. Unarische Mythen

Wie die Juden und Griechen hatten auch die Arya in Indien sich mit der Kultur der Vorbevölkerung auseinander zu setzen. Der Schwertadel übernahm das orientalisch-königliche Königtum, die Brahmanen eine ganze Reihe von Mythen. Die Sintflutsage der Brahmanen¹ wird trotz aller Abweichungen ebenso wie die biblische und griechische von der altbabylonischen stammen. Das ahnte schon Rückert, der ihre Fassung aus dem indischen Epos nachdichtete². Sie ist in Kaschmir lokalisiert³ und mag schon in der protohistorischen Induskultur nach Indien gekommen sein, wurde aber von den Hymnensängern des Rgveda nicht erwähnt. – Im Panjab spielt die Sage vom Dämon Jalandhara⁴, den Śiva nach späthinduistischer Überlieferung ersterschlagen konnte, nachdem Indra sein Weib verführt und zu einer List mißbraucht hatte⁵: Er hängte sich als Blutegel an sein Schiff und belauschte das Paar, während sie ihren Mann ausfragte. Ebenso wurde in dieser alten Zeit in den Brāhmanas⁶ über einen dreiköpfigen Gandharven erzählt, und dies Motiv stammt vermutlich⁷ aus der protohistorischen Vorform der späteren Sage von Noah, dessen Weib der Teufel in ähnlicher Weise ausnutzte⁸. – Die Geschichte vom Rangstreit von Rede und Denken⁹ wird mit den zahlreichen vorderasiatischen Disputen der wertlosen und wertvollen Bäume zusammenhängen¹⁰. – Die Sage, wie der fromme Jüngling Naciketas zum Hause des Todes ging und von ihm Unsterblichkeit erbat¹¹, wird irgendwie von Gilgamesch und Enkidu stammen. – Der Bau eines himmelragenden Altars durch die Asura-Dämonen wird eine Variante des Turmbaus zu Babel sein¹². Die Flutsage aber wurde später vom Gott Vishnu erzählt: Vishnu als Fisch rettete Manu in seiner Arche¹³. Vishnu galt später aber auch als die Riesenschildkröte, die den Mandaraberg trug¹⁴. Eine Schildkröte ist sowohl in Innerasien¹⁵ wie bei Dravidas in Indien¹⁶ die Grundlage der Erde; die christliche Kritik an solchem Mythos lese man bei Rückert nach¹⁷. Diese vorarische Vorstellung der Schildkröte ist in die Brāhmanas in folgende Geschichte eingegangen: Gott schuf aus der Schale des Welteneis¹⁸ die Erde, und als ihre Grundlage die Schildkröte¹⁹; oder er schuf sie aus dem Saft seines Leibes, sie behauptete aber, schon vor ihm dagewesen zu sein²⁰. Vishnu galt später auch als der Eber, der die Erde aus dem Ozean hebt²¹. Diese Sage hängt mit vorarischen Pflanzersagen zusammen²². In den Brāhmanas aber wird bald Gott Prajāpati als solch Eber, bald ein Eber Emūsha erwähnt²³, d. h. die Brahmanen nahmen die vorarische Sage auf, stellten aber an Vishnus Stelle ihren eigenen Schöpfergott Prajāpati. Vishnu galt später als Opfereber, in den Brāhmanas aber

immer wieder als Opfer²⁴. Als Opfer wird Vishnu auch in der Brähmana-version der Vishnu-als-Zwergsage bezeichnet²⁵; in ihr wird er, der die Gestalt eines Zwergen angenommen hat, hingelegt, und die Götter sollen soviel von der Erde bekommen, als sein, des Opfers, Umfang ist²⁶. – In einem Brähmana schaukelt ein Geist mit Nymphen; das Schaukeln wurde später bei Krishna und seinen Hirtinnen viel besungen und dürfte auf vorarische Fruchtbarkeitsriten zurückgehen²⁷. – Damals wurde auch Paraśurāma und seine Sage kurz erwähnt²⁸; er galt später als eine Inkarnation Vishnus. – Anscheinend wurde auch schon auf die spätere vishnuitische Vorstellung von mehreren Welterschöpfungen angespielt²⁹.

Später wurde Śiva die Zerstörung der drei Burgen der Asuras zugewiesen³⁰, die damals noch ohne Nennung des Gottes nur als Folge eines brahmanischen Ritus hingestellt wurde³¹. Später wurde von Śiva in Bengalen ein Mord-Sühne-Ritus erzählt³², der damals von Indra erzählt wurde³³ und uns daran erinnert, daß auch Apollon als Töter der Pythonschlange besonders entsühnt werden mußte. Vom Gotte Rudra endlich wurde damals erzählt, wie ihm die Teilnahme am Opfer der Götter verweigert wurde und wie alle teilnehmenden Götter dann schwer getroffen wurden, der Gott Idhma³⁴ verlor seinen Kopf usw. Das ist die alte Form der später von Śiva erzählten Sage³⁵.

Es ist aber unmöglich, daß die damaligen Brahmanen sich diese Mythen, die im Rgveda nicht vorkommen, wohl aber später von jedem Hindu gekannt und geglaubt wurden, erdacht hätten. Sie können sie nur den Massen der vorarischen Stämme entlehnt, die Namen Śiva und Vishnu in ihnen getilgt und sie so ihrem Ritualismus angepaßt haben. Diese Übernahme nichtarischer Mythen ist nur ein kleines Teilgebiet in dem ungeheuren Mischungsvorgang, der damals begann und bis heute fortgeht, denn noch heute treten primitive Stämme mit ihren Göttern in die Kastengesellschaft und das Pantheon der Hindu ein, und die Mystik eines Yājñavalkya, der Höhepunkt der Upanishaden, ist ohne den Untergrund des Śivaismus gar nicht verständlich.

Von den Massen der vorarischen Śiva- und Vishnuverehrer stammen auch die Zweifel an Indra, die bereits im Rgveda laut geworden waren und die jetzt fortgesetzt wurden und die Arya vorwärtstrieben auf dem dornenreichen Weg, den Kulturvorsprung der alten Orientalen aufzuholen. Sie leugneten Indra³⁶, aber nicht mit materialistischer Gesinnung. Sie behaupteten, daß die verschiedenen Götter des arischen Pantheons, Indra, Agni, Varuna, Mitra und die Sonne, nichts anderes seien als verschiedene Namen³⁷ für den einen wahren Gott³⁸. Man bedenke, daß die babylonische und ägyptische Kultur längst ihre synkretistischen Religionen des Marduk und Sonnengottes gehabt hatten. Vermutlich hat auch die Induskultur eine solche gehabt, und unter ihrem Einfluß stehende Brahmanen mögen hier zu Worte kommen. Es ist doch kein Zufall, daß später gerade die Śivaiten und Vishnuiten, also Fortsetzer vorarischer Religionen, Monotheisten wurden, nicht die Indraveherer³⁹. Durch solche Andersgläubige, aber auch durch Brahmanen, die dem Kshattriyagotte Indra gegenüber ihre eigene Zauberei

macht mehr in den Vordergrund rücken wollten, wurde Indra von dieser Periode an zu einem ziemlich unmächtigen Regengott herabgewürdigt⁴⁰, während freilich gewisse episch-kriegerisch-konservative Kreise ihn weiter in Ehren hielten. Brahmanen erzählten damals, daß ein Sterblicher, Kutsa, Indra festzuhalten vermochte und daß Indra (ein zweiter Zeus in Amphytryons Gestalt) die Ahalyā betrog⁴¹; sie schilderten, wie er den anderen Göttern auf eine Bitte paschamäßig gar keine Antwort gab, wie sie darauf seine Frau angingen, und die ihnen tatsächlich am folgenden Morgen die Meinung Indras mitteilte⁴². Man kann den jüngsten Hymnen des Rgveda geradezu religiöse Kämpfe ablesen:

Da war der alte Affenkult der vorarischen Bauern. Einige Arya lehnten ihn ab und geißelten den frechen, zudringlichen Affen, andere aber nahmen seine Göttlichkeit und seine fruchtbarkeitzeugende Potenz als verehrungswürdig an. Ein Dichter machte ihnen daraus einen Hymnus, in dem er erzählte, wie sogar Indra, obgleich der «Stieraffe» seiner Gattin, Indrānī, nachstellte, ihn als Freund annahm⁴³. – In der Induskultur, wenn nicht noch früher, gab es schon Yogis; die Arya trieben keine solche Askese, nur kurzfristige Enthaltungen vor größeren Opferriten⁴⁴. Aber einige ihrer Priester, die vielleicht gar keine Arya waren, sondern aus der Induskultur stammten⁴⁵, haben damals auch langjährige Askese auf sich genommen, denn Lopāmudrā, die Gattin des Agastya, beklagte sich in einem Hymnus, daß ihr Mann sie trotz ihrer jahrelangen Plackerei nicht befriedige, und verführte ihren eigenen Mann⁴⁶, wie der Dichter erotisch begeistert erzählt. Später begründete man diese Verführung damit, auch ein Asket habe Nachkommen zu zeugen⁴⁷, wie es jeden Mannes Pflicht seinen Ahnen gegenüber ist⁴⁸; der Stamm und Staat braucht ja Bürger. Später erzählten Hindus aber auch, Indra habe des öfteren Asketen⁴⁹ durch schöne Himmelsmädchen versuchen lassen, damit sie mit der magischen Macht ihrer Askese seiner Gottesmacht nicht gefährlich würden. Das hat Rückert in heiter-ernste Verse gebracht⁵⁰. Später erzählten endlich umgekehrt gerade Śivaiten und Vishnuiten triumphierend von der Verführbarkeit der unbefriedigten Frauen brahmanischer (d. h. altarischer) Waldeinsiedler⁵¹. Man sieht, wie die Problematik im Kampfe der Parteien wuchs.

Mit der Begründung, der Fromme müsse den Ahnen Nachkommen zeugen, versuchte in einem anderen Hymnus⁵² Yamī ihren Bruder Yama zu verführen. Dieses Urgeschwisterpaar hatte ja eigentlich keine Möglichkeit, den Inzest zu umgehen. Er war ja auch bei Pharaonen, Hunnen und Persern, bei Pūshan, Sūrya und Agni alt überliefert⁵³, aber die Arya lehnten ihn von jetzt an ab⁵⁴; antike Wohlanständigkeit wendete sich hier gegen einen barbarischen Mythos. Aber freilich ist der grob erotische Ton gerade dieser drei kritischen Hymnen wieder ein Zeichen der jugendlichen Barbarei der Arya.

Die Kritik am Alten führte aber – wenn man sich jetzt dem Positiven dieser Aryaspekulationen zuwendet – nicht über den Rahmen der Mythologie hinaus⁵⁵. Manche Denker entthronten die alten Götter, aber

sie setzten einen neuen an ihre Stelle, vor allem den Weltschöpfer, Prajāpati oder Brahmanaspati, wobei sie einen Brahmanen, einen brahman (Zaubersprüche) verwendenden Zauberer, ihr eigenes Ich, ihren Kastentyp vergöttlichten⁵⁶ und unbewußt dem Beispiel der akkadischen Schreiber folgten, die ihren Nebogott geschaffen hatten⁵⁷. Und wenn sie die vielen alten Götter Indra usw. für bloße Namen des einen wahren Gottes⁵⁸ erklärten, so sind sie damit über Henotheismus⁵⁹ und Synkretismus hinaus schon beinahe an die Erkenntniskritik eines Uddālaka⁶⁰ auf dem Höhepunkt der Upanishaden herangekommen. Uddālaka erklärte alle Dinge für Namen, für real aber nur die Urmaterie. Aber die Brahmanen blieben insofern wieder innerhalb der Mythologie, als ihnen die «Rede» eine Göttin war; sie schuf Namen, die Worte für alle Dinge, und mit Hilfe der Worte die Dinge selber⁶¹. Sie war eine Demiurgin, aber kein Logos, wie bei Heraklit⁶².

Nr. 55

III. Leben des All

Die Juden und Griechen dieser Periode hatten ihre Priester alten Schlanges, ob sie nun alte oder neu übernommene Götter mit Riten verehrten. Die Brahmanen aber trieben ein im Grunde primitives Zaubers- und Ritenwesen zu kaum vorstellbarer Verfeinerung und verherrlichten ihre angeblich göttergleiche magische Macht in einer nie wieder dagewesenen Weise. Der den Bauern ausgepreßte Reichtum muß phantastisch gewesen sein, daß er solche Unmenge Riten, Ritualisten und Grübler tragen konnte.

Diesen Zaubern war die ganze Welt zauberhaft, aufs äußerste unserer materiellen Welt mit ihrer Mechanik entgegengesetzt, aber auch anders als die Weltordnung mit ihrem schicksalsmäßigen Ablauf, an die die alten Arier geglaubt hatten. Für die Brahmanen lebte alles, was sie in ihre Betrachtung einbezogen, wenn der gewöhnliche Sterbliche auch nichts davon spürte. Sie haben freilich kein philosophisches System der Allbelebtheit aufgestellt, sie haben nur als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das, was sie bei ihren Riten handhabten, und was sie beschworen und was ihnen gehorchen sollte, lebt, d. h. handeln, reagieren kann. Nicht nur der Traum, auch die Gestirne, die Erde, das Haus, die Trommel, die Spielwürfel, die Zaubersalbe, das Opfer, oft in Tiergestalt, die Rede, die Opferspeise, der Opferkuchen, die Todlosigkeit, die Wahrheit, die «Größe» (eine Art sokratischer daimon in Gott), das Unglück, die Jahreszeiten, die Sonne, die Monate, die Metren¹, der vashat-Ruf, die Weihe vor dem Opfer², all dies wurde hier und da in der Literatur der Brāhmanas angeredet und handelt angeblich, als lebte es. Blitz, Regen usw. können sterben, sagte man, Feuer, Sonne, Mond usw. wurden ja zugleich als elementar und göttlich, also als hylozoistisch aufgefaßt, Himmel und Erde als Vater und Mutter, die Sinne, Atem, Rede usw. als miteinander streitend³; Wasser galt als Weib, Feuer als Mann; ein Gläubiger durfte nicht zwischen beiden

hindurchgehen, um ihre Paarung nicht zu stören⁴. Fieber, Husten, Alter und Schlaf waren Gottheiten⁵. Das Übel galt als Dämon usw. Diese in den Brāhmanas noch sehr unklare, undiskutierte Vorstellung, eine Variante des weitverbreiteten primitiven Animismus, führte in den Upanishaden zu den Diskussionen eines Animisten wie Bālāki mit einem Pantheisten wie Ajātaśatru und eines Śākalya mit Yājñavalkya Nr. 87f. über die «Geister» in allen möglichen Dingen, und führte weiter zu Nr. 66 Uddālakas hylozoistischer Naturphilosophie und Yājñavalkyas Pan-spiritualismus, der Lehre vom Geist als «innerem Lenker» in allen möglichen Dingen und letzter und einziger Wirklichkeit.

Die rgvedischen Denker hatten vom Feuer, das ihnen als Opferpriestern das Hauptwerkzeug war, in allen möglichen mikro- und makrokosmischen Dingen geredet. Die Brahmanen der Brāhmanas haben als Zauberer ebenso unsystematisch alles Mögliche als lebend betrachtet, sonst würde es sich nicht beschwören lassen. Auf dem Gipfel der Upanishaden hat dann Yājñavalkya eine Art eleatischen Idealismus gelehrt, und damit erst war die Philosophie geboren. Die Upanishadphilosophen waren nicht mehr Feuerpriester oder magische Ritualisten, sondern glaubten als Philosophen, daß keine Riten selig machen, daß nur Weisheit zur wahren Unsterblichkeit führt und daß Denken das Wichtigste, also der Urgrund alles Seins ist.

Neben dieser Alles-lebt-Denkweise gab es aber auch eine avitalistische: Für viele Brahmanenzauberer waren die Dinge, die sie angingen, lebend; für andere waren auch psychische Phänomene wie Glaube, Liebe, Zorn, Kasteiung, Großmut so real behandelbar wie materielle Dinge⁶. Kraftlosigkeit, Mißerfolg, Mühsal waren ihnen reale Etwas, mit denen der Zauberer den Feind umgibt, und Monate und Jahre etwas, was man in den Menschen füllt, der lange leben soll⁷. Die Qual des getöteten Opfertieres darf nicht in Wasser und Pflanzen dringen, deshalb darf man den Bratspieß, an dem sein Herz geröstet wird, nicht auf die Erde legen; ebenso ist Schuld abwaschbar und sind gute und böse Taten der Menschen behandelbare, übertragbare Realitäten⁸. Diese begriffsrealistische und geradezu materialistische Denkweise ist bei Uddālaka, dem großen Gegenspieler Yājñavalkyas in den Upanishaden, noch grundlegend und in den späteren Philosophiesystemen des Vaiśeṣhika und der Mīmāṃsā zum philosophischen Prinzip der Welterklärung erhoben worden.

IV. Mikro- und Makrokosmos

Eine dritte Art der magischen Arbeit aber war neben geistigem Anruf und materiellem Behandeln der uralte Analogiezauber. Man band eine Stute an, damit einem sein Weib nicht durchgeht, d. h. man glaubte an «symbolische Äquivalenz» verschiedener Realitäten¹. Die Sonne würde nicht aufgehen, vollzöge man nicht morgens das Feueropfer, denn die Sonne ist ja bei ihrem abendlichen Untergang als Embryo ins

Feuer eingegangen². Hier ist ein mikrokosmischer Ritus als Ursache eines makrokosmischen Vorganges aufgefaßt, d. h. Opferfeuer und Sonne, Opfer und Sonnenaufgang sind äquivalent, zwei Realitäten sind identifiziert. Maßloses derartiges Gleichsetzen³ von (für unser modernes Empfinden) verschiedenartigsten Dingen war diesen alten Zauberern lebensnotwendig; und es erschwerte uns ein Vordringen zu den wichtigeren Dingen: den Grundformen des damaligen Denkens, das doch die letzte Etappe auf dem Wege zur ältesten Philosophie war. Für die Geschichte der Philosophie wurden aber insbesondere folgende vier Arten der Mikro-Makrokosmos-Analogie wichtig, die in den Brähmanas in den verschiedensten Verflechtungen immer wieder vorkommen und zeigen, wohin das Denken der indischen Philosophen drängte: nach Einheitsschau, indem durch die Identifizierung aller möglichen Dinge in Mensch und Welt die Einheit des Alls durchschimmert.

In einer der jüngsten Rgveda-Kosmogonien, die erst in diese Periode Indiens gehört, ist das auf altpflanzerischem Zerstückelungsoffer beruhende Motiv des Urriesen verwendet, aus dessen Leib bei einem Opfer die Welt geschaffen wurde⁴. Dies Motiv hat man auch bei Germanen (Ymir), Russen, Altaiern, Kalmücken, Chinesen und Hinterindern⁵ gefunden. In Indien erzählt man noch heute ähnlich von Vishnu, der den Riesen Madhu erschlug und aus ihm die Erde schuf⁶. Aus dem geopfertem Urriesen entstanden die vier Tiere (Pferd, Rind, Ziege und Schaf⁷), entstanden die vier Arten Hymnen und Formeln, die vier Kasten (die gerade jetzt entstanden; über diesen Teil der Schöpfung lese man Rückerts ernste Verse nach⁸), und aus seinen acht Gliedern acht kosmische Größen: Aus Denken Mond⁹, aus seinem Auge die Sonne, aus Mund Agni-Indra¹⁰, aus Atem Wind, aus Nabel der Luft-raum, aus Haupt Himmel, aus Füßen Erde, aus Ohren die Himmels-richtungen¹¹. Dieser urtümliche Schöpfungsmythos ist ähnlich noch in der Upanishad nacherzählt und weitergebildet, und insbesondere die uns sehr fremd anmutende Gegenüberstellung der acht kosmischen und menschlichen Dinge ist in den Upanishaden oft zu belegen.

Nr. 77

In den Brähmanas aber sind auch oft die Gleichungen: Opfer = Mensch¹², Opfer = Prajāpati¹³ (der Schöpfergott) oder Vishnu = Opfer ohne kosmogonische Ausdeutung verwendet. Andererseits heißt es von Prajāpati ohne Erwähnung seiner Opferung, daß er aus seinem Munde den Feuergott Agni, den Brahmanen und den Ziegenbock, aus seinen Armen Indra usw. hervorgehen ließ¹⁴. Er bildete nach einer anderen Stelle aus seinem Denken den Menschen, aus seinem Gesicht das Roß, aus seinem Atem die Kuh, aus seinem Gehör das Schaf und aus der Rede die Ziege¹⁵. Er zerlegte sich selber zehnfach oder dreifach, schuf so die Welt und ging in die geschaffenen Dinge dann selber ein¹⁶, um sie mit sich, mit seiner Kraft zu beleben. Das Eingehen einer Kraft, z. B. der Kraft, die in Löwen, Tigern, Feuer, Sonne, Gold, Wasser und Würfeln ist, in den Gläubigen¹⁷, war damals ein häufiger Begriff der Zauberer, und damit zeigt sich Prajāpati, die Kraft in allem, als ein Vorläufer des Geistes, des «inneren Lenkers» in allem wie ihn der Idea-

list der Upanishaden, Yājñavalkya verstand. Man sieht hier deutlich die steil aufsteigende Linie vom geopfertem Riesen zum pantheistischen Geist, von Mythologie zu Philosophie.

Nr. 56 Daneben gab es im Rgveda dieser späten Periode die umgekehrte Lehre¹⁸, daß beim Sterben die Sehkraft des Menschen in die Sonne, sein Atem in Wind¹⁹ usw. eingehen. Bis in buddhistische Schriften hinein ist diese Lehre über den Zusammenhang von Mikro- und Makrokosmos erhalten geblieben²⁰. Sie ist auch von Yājñavalkya in der Upanishad ausgesprochen worden und klingt noch bei Euripides an²¹.

Nr. 46 Diese beiden Mikro-Makrokosmos-Analogien sind mit einer dritten verwandt, die sich auf Gegenüberstellung von Dreier-, Vierer- und Fünferreihen von mikro- und makrokosmischen Begriffen beschränkt, wie es schon bei Indoiraniern²², dann aber auch in Brāhmanas und Upanishaden üblich war²³. In den Brāhmanas werden z. B. bei einer Kosmogonie Reihen von je vier Metern, Göttern, Kasten, Tieren, Jahreszeiten und Mächten zusammengestellt²⁴. Ein andermal²⁵ Welten, Götter, Veden, heilige Silben und die drei Laute a, u und m, die die heilige Silbe om (Amen!) bilden. Es ist denkbar, dass die damals neue und wichtige Einteilung in Kasten und Unterkasten und die Übernahme der protohistorischen Methode, Listen, Kataster usw. in der neuen Staatsverwaltung dieser neuen Art ordnendem Denken der Brahmanen zugrunde liegt. 1000 Jahre vorher hatten Ägypter und Babylonier auf ähnliche Anregung hin ihre Götter in bestimmte Bereiche geordnet, und auch die indischen Götter wurden jetzt als Beamte über gewisse Bereiche gesetzt, seien es nun makro- oder mikrokosmische²⁶. Bis in die Upanishaden hinein werden dabei immer wieder die Sphären des Göttlichen (Makrokosmischen) und Menschlichen (Mikrokosmischen) unterschieden²⁷ und die zu ihnen gehörenden Größen in Reihen einander gegenübergestellt. Mit dieser Weltanschauung, die mit der Einheit von Mikro- und Makrokosmos zugleich ihre Zweiheit betonte, hing die Mystik der coincidentia oppositorum zusammen, daß das eine gleich Gott zugleich feiner als ein Haar und größer als das All ist²⁸, eine Vision der großen und kleinen Welt, die von Śāṇḍilya in der Upanishad bereichert und zu hohem Idealismus geführt wurde.

Zahlen, altmagische wie noch unsere drei, spielten damals im Denken der Brahmanen eine gewaltige Rolle²⁹. Hatten zwei Gruppen gleichviele Glieder, so konnten sie auf Grund der gemeinsamen Zahl einander gleichgesetzt werden³⁰. So meinte man, ein sozusagen naturwissenschaftliches System zu haben³¹, wenn man etwa Fünferreihen von Opfern, Tieren, Jahreszeiten zusammenstellte, und fügte hinzu: Wer weiß, wie durchgehend und grundlegend dies Fünfersystem ist, wird magischerweise reich an Tieren werden³². Solche Reihen spielten auch in der damaligen Medizin eine Rolle:

Aus der Opferpraxis, bei der das Tier zerlegt wurde, und aus dem Ärztezauber, der die Krankheit aus den einzelnen Gliedern vertreiben will, entwickelten die Brahmanen eine Art anatomische Wissenschaft des Leibes, die aber Psychisches mitumfaßte³³; sie stellten dieses ana-

tomische Wissen in einem Liede über die Schöpfung des Menschen mit allen seinen Gliedern und Kräften dar. Manche Vorstellungen davon blieben in den Upanishaden lebendig z. B. daß Gott am Kopfe sieben Löcher für Augen, Ohren usw. anbrachte³⁴, oder daß in den Adern rotes, schwarzes usw. Blut fließt³⁵. Man unterschied verschiedene Arten des Atems: Ein-, Aus-, Zwischen- und Allhauch³⁶ und man stellte die fünf Lebenskräfte (Atem, Gesicht, Gehör, Rede, Denken³⁷) zusammen, statt von einer einzigen, zentralen Seele im Menschen zu reden, eine Psychologie ohne Seele, die in den Upanishaden noch vielfach vertreten wurde.

Als vierte Denkweise ist hierher zu stellen, daß der Kosmos ein lebender, menschengestaltiger Riese ist, der Himmel sein Haupt usw.³⁸, das Selbst in allen Männern, wie es in der Upanishad König Āsvapati nannte. Später haben manche Jainas die Welt als Frau gezeichnet. Nicht diese, wohl aber verwandte Vorstellungen, etwa daß die Himmelspole Gottes Arme sind³⁹, oder die des Himmels als Kuh (eine ganz ähnliche Vorstellung gab es in Ägypten⁴⁰) oder der Welt als Baum⁴¹, als Ochse oder Opferrest⁴² kommen im Rgveda vor. Diese mystische Vorstellung der Welt als Lebewesen hat zweifellos zu Yājñavalkyas All-Eins-Mystik beigetragen. Sie ist der pantheistischen Zeusvorstellung der Orphiker verwandt, mag zu denen von iranischen Zervanisten gekommen sein und letztlich auf altem (vielleicht indoiranischem) Volksglauben beruhen⁴³. Die Sonne als Auge, der Wind als Atem usw. des kosmischen Riesen oder Menschen wurden damals öfter erwähnt⁴⁴.

Nr. 69

V. Wind, Sonne und Feuer, die drei spätvedischen Hauptgötter,

zeigen den denkbar schärfsten Gegensatz zu den dichterisch, plastisch und menschlich gesehenen Göttern Griechenlands. Wenn wir sie auch nicht verstehen können, ahnen wir bei ihren Schilderungen doch etwas von dem Ringen der Brahmanen um das Loskommen von alter Mythologie. Schon bei Indoeuropäern und Indoiraniern war der Atem in Beziehung zum Wind gesetzt und war der Sturm- und Windgott besonders verehrt worden. Bei den alten Iraniern und Indern war er ein Gott der Krieger, im Brāhmaṇa⁴⁵ wurde er mit Indra, dem Eroberergott, gleichgesetzt, und in der Upanishad sieht man noch eine Art Sekte oder Schule der Atem-Wind-Verehrer an dieser Gleichsetzung ihres Gottes festhalten. Im Atharvaveda⁴⁶ aber ist der Atem ganz prachtvoll als Monsunsturm geschildert⁴⁷, als Herr des Weltalls, als Tod⁴⁸ und Krankheit, als Sonne und Mond, als Reis und Gerste⁴⁹, als eine Art Seele, die im Sohn wiedergeboren wird⁵⁰, als unermüdlich⁵¹ und unsterblich⁵². Man beobachtete offenbar, daß im Schlaf alle anderen Kräfte des Menschen nachlassen und nur der Atem weiter ruhig dahinstreicht. Durch Atem (durch Blasen durch ein Rohr) wird aber auch Feuer angefacht; durch Feuer der Wind, durch Wind die Sonne, durch sie der Mond, durch ihn die Sterne, durch sie der Blitz⁵³, also alle Lichter

im All. So schreitet dieser Verehrer des Atems von einer kleinen Beobachtung an Atem und Feuer etwas unlogisch zu kosmischen Reihen fort.

Nach einer kaum nachdenkbaren Kosmogonie, die diesen Kreisen gehört⁵⁴, entstanden aus dem uranfänglichen Chaos, dem «Nicht-seienden», die sieben Heiligen, die hier sieben Atemhauchen gleichgesetzt werden⁵⁵. Ihr mittlerer⁵⁶ war Indra. Sie ließen aus sich sieben Männer hervorgehen und bauten sie zu einem Manne, dem Schöpfer Prajāpati zusammen, der dann mit seiner Askese das brahman usw. schuf⁵⁷. Das ist nichts anderes als eine Umkehrung der Weltschöpfung aus dem Urriesen, insofern nicht aus dem Riesen oder Manne die sieben Hauche, sondern er aus ihnen geschaffen wird. Der anthropomorphe Windgott der alten Arya war also von diesen Brahmanen in einen ihrer kosmischen Riesen (ein Gebilde aus sieben Atemhauchen) umgedacht worden. Die in Brāhmanas und Upanishaden unendlich häufig wiederholte Lehre von den Lebenskräften oder Atemhauchen (Sehen, Hören, Denken, Reden, Atmen⁵⁸), die als Gruppe⁵⁹ an Stelle einer Seele stehen, diese Psychologie ohne Seele, dieser antike Behaviorismus, die philosophische Hauptlehre dieser Atem-Wind-Verehrer, ist ungemein bedeutungsvoll geworden und hat bis zum Ende der alten Upanishaden ihre Vertreter gehabt. Die Bedeutung des Windgottes an sich ging aber ebenso wie die Indras stark zurück. Die Brahmanen glaubten ja an ihre Riten als weltbeherrschende Mächte und brauchten nicht erst Götter anzurufen.

Die Sonne galt ihnen als ein Feuer, das der Unterstützung durch das tägliche Feueropfer bedarf⁶⁰, und als eine Station der Seele auf dem Wege ins Jenseits⁶¹, anderseits galt sie ihren besonderen Verehrern aber als Hüter des Weltalls⁶², etwa dem Savitr des Rgveda vergleichbar, zugleich als heilige Silbe «OM», das heißt als höchstes Produkt der Schöpfung⁶³, ja als brahman (das heißt die Weltmacht an sich⁶⁴). Unter dem Namen «der Rote» wurde die Sonne im Atharvaveda als höchster Gott, Schöpfer, Grund des All und erster Opferer kosmischer Größe besungen⁶⁵. Die Sonne, sagte man, um ihre Größe zu preisen, beruht auf⁶⁶ den sieben Götterwelten, Jahreszeiten, Lobliedern, Rücken, Metren, Atemhauchen, Himmelsrichtungen und dem siebensilbigen brahman, das heißt den sieben Silben der Namen der vier Veden (Rg, Sāman, Yajus, brahman⁶⁷). Ein anderer Denker verherrlichte die Sonne, die täglich durch die Welt und damit durch die heiligen Veden schreitet: Der Osten gehört dem Rgveda als seinem Gotte und Herren, der Süden dem Yajurveda, der Westen dem Atharva-, der Norden dem Sāmaveda. Durch die Hymnen des Rgveda, durch die rituellen Gesänge des Brahmanen geht die Sonne auf, im Yajurveda steht sie mittags und geht durch den Sāmaveda unter. In der Upanishad aber teilte

Atem, denn Feuer ist der von seinen Anbetern hochverehrte Atem und ist die Gestalt, das heißt das Wesen der Sonne⁶⁹. Die Sonne entspricht dem Weißen im menschlichen Auge, die Flamme des Opferfeuers entspricht dem Schwarzen im Auge, der Geist der Sonne (den man wie den Mann im Monde zu sehen behauptete) aber entspricht dem Männlein, das man im rechten Auge sieht⁷⁰. In solchen kaum verständlichen Brocken dürrer Priesterweisheit liegen die Elemente, die einer der originellsten Upanishaddenker, Aruna, in seiner Sonnenvision zusammenschaute.

Das Feuer, das heißt der Feuergott Agni des Rgveda, wurde bald mit dem Metrum Gāyatrī⁷¹, bald mit dem Ziegenbock⁷² bei der Schichtung des Feueraltars (siehe unten) gleichgesetzt⁷³, denn seine Glut ist in ihm, sagte man. Er wurde aber auch als das Wesen des Atems und aller Lebenskräfte gefeiert⁷⁴. Bei der Königskrönung segnete der Brahmane den König mit «dem Lichte des Mondes, dem Glanz des Feuers, dem Gleißern der Sonne und der Kraft Indras», und das bedeutete angeblich jedes Mal «mit Macht»⁷⁵, die also in diesen vier Gottheiten ein und dieselbe ist. Mit Feuer verbrannte der Brahmane böse Dämonen⁷⁶. Das Herd- und Opferfeuer wurde als Herr der Gelübde angerufen, die man auf sich nahm, wenn man sich für Neu- und Vollmondopfer weihte⁷⁷. Nach den rgvedischen Feuerpriestern war also auch diesen Brahmanen noch das Feuer überaus wichtig.

Aber es hatte daneben der neuen Zeit entsprechend auch einen anderen Charakter, den des Śiva⁷⁸, des fürchterlichen Gottes der Vor-Arya, dessen Mythen auch von den Brahmanen damals langsam anerkannt wurden. Śiva hat in der Hindumythologie acht Gestalten⁷⁹ und acht Namen⁸⁰; dementsprechend wurden in den Brāhmanas acht Gestalten Agnis erwähnt: Prajāpati schuf Wasser und Erde⁸¹, auf ihr schuf er die Wesen, und als ihren Herrn das Jahr, und als dessen Frau die Morgenröte. Deren Kind wurde von Gott Rudra genannt (weil es weinte, eine kindliche Etymologie⁸²), es war das Feuer. Ferner wurde es Sarva benannt (denn es war Wasser), Paśupati (als Pflanzen), Ugra (als Wind), Aśani (als Blitz), Bhava (als Regengott), Mahādeva (als Mond) und īśāna (als Sonne) und alle diese mit Śivas Namen benannten Gewalten sollen die acht Gestalten des Feuergottes Agni sein. Prajāpati⁸³ wollte dann die Gestalten dieses Knaben sehen, der versteckte sich aber vor seinem «Vater» (schon die Indoeuropäer hatten ja einen Mythos vom Feuergott Loki usw., der sich versteckte) und ging in die fünf Tiere ein (Mensch, Pferd, Kuh, Schaf, Ziege), aber Prajāpati erkannte ihn in ihnen, denn wie Agni leuchtet, so leuchtet ja ihr Auge⁸⁴, wie von Agni Rauch ausgeht, so von ihnen Dampf, wie Agni verbrennt, fressen sie, wie Agnis Asche niederfällt, so ihr Kot⁸⁵. Dieser śivaartige Agni ist also das Feuer der Augen⁸⁶ und der Verdauung, von dem schon im Rgveda und noch in der Upanishad die Rede ist. Er wird aber auch noch altvedischen Göttern gleichgesetzt: Er ist Rudra, wenn er entflammt werden soll, Varuna, wenn er heller brennt, Indra, wenn der Rauch aufsteigt, Mitra, wenn er nachläßt, und endlich brah-

Nr. 16

man, wenn er verlischt⁸⁷. In dieser synkretistischen Spekulation hat das brahman, der damals neue Begriff der Weltmacht (s. u.), schon den Charakter der Ruhe wie in der Erlösungsmystik der Upanishaden.

Feuer gilt aber in dem langen Ritus der Feueraltarsschichtung auch als der Schöpfer Prajāpati selber⁸⁸. Und an anderer Stelle wird seine Macht durch folgenden Mythos geschildert: Als Prajāpati sich zur Schöpfung kasteite, trat aus seinem Munde Agni hervor und wandte sich mit aufgerissenem Maul gegen seinen Schöpfer. Da opferte Prajāpati, und es entstanden Sonne und Wind; da wandte Agni sich von ihm ab⁸⁹. So waren die drei Hauptgötter geschaffen, und Agni gab seinen fürchterlichen Charakter auf. Die Götter⁹⁰ nahmen ihm seine schrecklichen Formen, legten sie in Wasser, Wind und Sonne, und Agni blieb bei den Menschen nur in seinen lieblichen Formen.

VI. Kosmogonien

Unzählbare Kosmogonien wurden in den Brāhmanas erzählt. Die Brahmanen haben sich einen eigenen und etwas künstlichen Schöpfergott, Prajāpati, den «Herrn der Geschöpfe» und Schöpfer nicht nur der Welt, sondern auch der anderen Götter, also einen neuen Obergott mit nur wenig Gehalt an echtem Monotheismus geschaffen und meist in Märchentönen erzählt, daß er im Anfang ganz allein war¹ und beschloß zu schaffen ... Dabei klingt es an primitiv poetische Schöpfungsmärchen der Birhor² an, wenn Prajāpati auf dem Blatt eines Lotus im Urmeer saß und das Werk der Schöpfung mit der Schildkröte begann³. Rückert hat diese Vorstellung mit tiefer Freude und denkerischer Freiheit ausgemalt⁴:

Im Meer der Schöpfung schwamm zuerst die Lotusblume,
Die wölbte ihren Kelch gleich einem Heiligtume.
Im Heiligtume lag der Geist wie unter Zelten,
Und lächelte im Traum, er träumte künft'ge Welten.
Als sich entfaltete darob die Blum' in Wonne,
Ging aus der Blum' ein Glanz und ward das Licht der Sonne.
Aufstieg ein Duft, ein Hauch, und ward zu Ätherrauch,
Ward feuchte Frühlingsluft und Wolkenhimmel auch.
Ein Blättchen riß sich los als Schmetterling-Cicade,
Und flog der Lebenswelt noch unbekannte Pfade.
Im Kelche brütend saß ein vogelgleich Gebild;
Die Flügel hob's und schwang sich in des Seins Gefild.
Sie kämpften in der Luft und bunt stob manche Feder,
Ein eigenes Geschlecht Luftgänger ward aus jeder.
Doch außen an dem Kelch die Schuppe wasserfrisch
Abtrennte sich und ward halb Krokodil, halb Fisch.
Der Fisch entschwamm zum Strand der Zukunft voll Begier,
Und stieg dort halb ans Land, ganz als vierfüß'ges Tier.

Die Lotuswiege schwankt, es gärt der Wasserschaum,
Der Geist erwacht und sieht die Schöpfung, seinen Traum.
Er sprach: Ich träumte das, doch nun will ich im Wachen
Der Traumwelt wachen Herrn, den Menschen selber machen.

Ein anderer Kosmogone⁵ schilderte, wie Prajāpati mit der Glut seiner Askese aus dem Urwasser zuerst Schaum machte, aus ihm Lehm, Schlamm, Salzboden, Geröll, Gestein, Erz, Gold, Kräuter und Bäume, also mit neun Schöpfungen die Erde schuf und auf ihr das Opferfeuer (als Gipfel seiner Schöpfung). Das hat Rückert wiederum frei umgestaltet⁶:

Im Anfang war das Licht, ein goldner Ätherduft,
Der wollte anders sein, und ward sein Andres, Luft.
Die Lüfte strebten sich mit Sehnsucht auszudehnen,
Und nieder flossen sie in Wasser wie in Thränen.
Das Wasser gor voll Lust und zeugete den Schaum,
Da ward verdichtet Schlamm und trug dann Gras und Baum.
Die Schlammerd' aber schloß sich fest in sich hinein,
Und ward im Innersten verhärtet Erz und Stein.
Der Stein erregte sich und schlug hervor das Feuer,
Das ward im Tiefen bald ein Herrscher ungeheuer.
Erst glaubt' es ewig sich, am Ende fiel ihm bei,
Daß es von Anfang nur das Licht gewesen sei.
Und es beschloß die Welt von unten aufzutreiben,
Wie Licht von oben her; so wird die Schöpfung bleiben.

Ob der Schöpfergott⁷ nun dualistisch neben oder monistisch vor oder nach dem Urwasser da war, die ersten Realitäten Wasser, Erde, Himmel, diese drei «Welten»⁸ waren eine Dreierreihe fester Begriffe. Aus den Wassern ging dann die Sonne und das Feuer hervor⁹ usw. Schon die jüngsten Hymnen des Rgveda aus dieser Periode reden aber in unüberbietbarer Abstraktheit ganz wie die Brāhmanas¹⁰ von der Schöpfung des Seienden aus dem Nichtseienden (ohne einen Gott!) oder aus dem Weder - Seienden - Noch - Nichtseienden¹¹, barock halbphilosophische Denkweisen, die man sicher erst in die Zeit Hesiods mit seiner Theogonie setzen darf. Etwas philosophisch war es auch, wenn nicht von einem Schöpfer die Rede war, sondern an seine Stelle nur die Askese gesetzt wurde, d. h. die Erhitzung, die bei der Kasteiung empfunden wurde, die Kraftanstrengung¹², die der Brahmane kannte und für zauberisch-schöpferisch erklärte. Er hypostasierte¹³ diese menschliche Energie als kosmische Entität. Damals wurden durchgehends unsere Abstrakta als Realitäten und Mächte empfunden¹⁴, und einer von den Kosmogonen ließ aus Askese erst Wahrheit und Recht (Sitte)¹⁵, aus ihm die Nacht¹⁶, aus ihr Wasser, aus dem das Jahr (wir würden sagen: die Zeit)¹⁷, daraus Sonne und Mond und die drei Welten (Himmel, Erde und Luft-raum)¹⁸ geboren werden¹⁹. Wir spüren dahinter eine poetische und edle Gesinnung. Oder: Im Anfang war das Eine²⁰ durch Finsternis verhüllt

und atmete windlos²¹. Aus ihm entsprang durch Askese «Denken», und über dies hinaus Liebe. Darin fanden Weise die Beziehung vom Seienden zum Nichtseienden²². Die Reihe der Abstrakta Askese-Denken-Liebe erinnert stark an die freilich weit längere Reihe des Sanatkumāra, die Liebe²³ an Hesiods Eros, das Denken²⁴ aber war der Begriff, den die damaligen primitiven Idealisten an den Anfang stellten, ehe Yājñavalkya seinen Begriff des Geistes fand.

VII. Denken und Reden, Magie und Idealismus

Für die Herausbildung des Idealismus eines Yājñavalkya¹ und Śāṇḍilya² war eine vielleicht jahrhundertelange Beschäftigung mit dem Phänomen des Geistigen Voraussetzung. Bis in rgvedische Zeit hatte man «Denken» ohne philosophische oder psychologische Grübeleien als Wort für alle möglichen Regungen des Gemütes und Geistes, insbesondere des Wünschens, verwendet³. Das indische Wort für Denken meint ein auf ein Ziel gerichtetes Denken oder Meinen. Im heutigen Volksmärchen noch träumt das Volk von einem, der «wünschen kann», ebenso im damaligen Mythos des Midas (s. oben), aber auch noch in dem des Krishna spielte das Wünschenkönnen eine große Rolle⁴. Insbesondere die Zauberbrahmanen lebten in diesem Wunschtraum⁵ und machten das Volk glauben, daß sie mit ihrem Denken, Meinen, Wünschen Feinde fortreiben⁶ und das Denken, Meinen, Verlangen eines Mädchens anlocken könnten⁷. Götter vermögen mit ihrem bloßen Denken den Feinden Tod und Verderben zu bringen⁸, wenn der Hymnensänger nur das Herz des Gottes gewinnt, meinte man. Prajāpati aber wurde von den Brahmanen geradezu als ein Brahmane hingestellt, der Hymnen singend umherging⁹, und sofort war die Schöpfung im Gange, er dachte, und schon war er schwanger; er tat ein Denken, und die Erde war da¹⁰. Auf dem Urwasser schwamm ein Lotusblatt, darauf saß Prajāpati und in seinem Denken kam Verlangen¹¹ hervor¹². Abstrakter: Zu Anfang war nichts, dies nicht-Seiende tat ein Denken, es kasteite sich, und Prajāpati entstand¹³.

Diese Welt war im Anfang weder nichtseiend noch seiend; es war gleichsam und war gleichsam nicht, das aber war das Denken¹⁴; es wollte offener (sichtbarer, handgreiflicher), ausgesprochener werden . . . es kasteite sich und schuf die Rede, diese schuf ebenso den Atem, der schuf das Sehen, dies das Hören, dies das Opfer (die Handlung), dies das Opferfeuer¹⁵. Diese Stelle klingt wie die Polemik eines urtümlichen Voridealisten, eines Ideologen der Zauberer und Wunscher, der aus dem Denken alles hervorkommen ließ, gegen die viel zahlreicheren Anhänger des Atemwindes, die den Atem als das Urelement auffaßten, in das die Rede, Sehen, Hören und Denken, die Lebenskräfte eingingen, um aus ihm wieder hervorzukommen¹⁶.

Als Gegenstück zur Rangstreitfabel der Atem-Wind-Anhänger¹⁷, die erst in den Upanishaden belegt ist, hatten diese Anhänger des Denkens

die folgende: Die Rede stritt einst mit dem Denken und meinte, sie sei besser, weil sie kundtue, was das Denken nur meine. Aber Prajāpati, ihr Schiedsrichter, urteilte: Das Denken ist besser, denn die Rede macht nur nach, was das Denken vorher tat¹⁸. Andere Grübler freilich lehrten damals, Denken und Reden sei dasselbe, denn durch die Rede denkt man¹⁹, eine tiefe Erkenntnis, daß Denken in Begriffen, d. h. Worten geschieht²⁰. Aber die Partei des Denkens erklärte doch an anderen Stellen das Denken für die oberste aller fünf Lebenskräfte²¹. Hat doch der Schöpfer aus seinem Denken den Menschen, aus seinen anderen Kräften nur die Tiere geschaffen²². Ist die Sonne doch Denken, die anderen (niederen) Götter aber sind die anderen Lebenskräfte²³.

Das Denken war diesen alten Brahmanen auch das Organ ihrer Visionen²⁴, das «himmlische Auge», wie es später die Yogis und die Dichter nannten²⁵. Es geht weit dahin (und sieht im Wachtraum dem Auge Unsichtbares), ebenso aber auch im Traum (der altschamanistischen Traumwanderung der Seele, des Geistes, des Denkens)²⁶. Denken ist das Licht der Lichter, ein Wunderding, unsterblich²⁷, es lenkt alle Riten (Handlungen), es ist wie ein Wagenlenker, heißt es im Hymnus an das Denken²⁸. In den Upanishaden sprach ganz ähnlich Pratardana vom Denken, mit dem man (als gleichsam einem Wagenlenker) die anderen Lebenskräfte (als Wagen) besteigt; dort verwendete Yājñavalkya das Motiv der Traumwanderung, und dort trat schon in der ersten Generation ein primitiver Idealist mit seiner Lehre auf. Hier war eine Schwelle zur Philosophie. Nr. 91
Nr. 35

Die Rede, d. h. das Beschwören und Verwenden der Namen der Freunde und Feinde und der Worte (der Namen der Dinge) im Zauber²⁹ war wohl den meisten der damaligen Brahmanen ebenso wichtig wie das Denken, denn ein Zauber muß gesprochen sein, nur gedacht wirkt er nicht. Die Brahmanen aber haben nicht Gott mit seinem gesprochenen Wort (wie etwa Jahve) schaffen lassen, sondern sie haben sich die Rede (Indisch *vāc*, Lateinisch *vox* ist weiblich!) als eine Göttin, als das Urweib gedacht, mit dem der Schöpfer ein Paar bildete, wobei manchmal sein Denken als Glied eine Rolle spielte³⁰. Wie es beim Denken war und bei der Kasteiung, so ist dann von einigen Denkern die Rede als Schöpfermacht über Prajāpati gestellt worden, damals strebten ja manche Brahmanen, die Gottesvorstellungen zu schwächen. So ist die Rede zum höchsten Prinzip überhaupt erklärt worden³¹. Einer hat die Rede auch den anderen Lebenskräften im Menschen übergeordnet mit einer freilich recht schwachen Begründung: Atmet man, so sagt man nicht mit dem Atem, sondern mit der Rede: Ich habe geatmet; also geht Atem in Rede ein und besteht aus ihr, ebenso Sehen, Hören und Denken³². Diese Kreise haben einen Hymnus an die Rede³³ hinterlassen, die, aus dem Urwasser geboren, sich auf alle Dinge verteilte (d. h. die Einzeldinge durch Verleihung ihrer Namen schuf), Himmel und Erde durchdrang (wie Prajāpati in die geschaffenen Dinge einzugehen pflegte), alle Wesen erzeugte, den Günstling zum Weisen macht, dem Brahmanen Redegewalt verleiht und Begriffsreichtum, das Essen (als Zunge im

Munde) essen macht, das Sehen sehen, den Atem atmen und das Gesprochene hören macht. In den Upanishaden ist eine ganze Reihe von verschiedenen Verehrern der Rede bezeugt.

Aber andere Brahmanen sahen in dieser Göttin Rede nur das schwache Weib. Als der Schöpfer den Feuergott geschaffen hatte und vor seinem Rachen erschrak, entwich die Rede aus ihm³⁴, also aus Angst ist sie geboren. Die Götter, erzählt ein anderer, besaßen Denken und Opfer, die Dämonen aber die Rede. Da ließen die Götter das (männliche) Opfer die Rede ansprechen und zu sich locken³⁵, wie man ein Weib anspricht. Eine andere Geschichte lautet: Als die Gandharvengenien einst den heiligen Somarausgangstrank entführt hatten, sandten die Götter ihnen die Rede nach, damit sie ihnen als schöne Frau den Wundertrank entlocke, wie Vishnu als schöne Frau den Asuradämonen das Wasser des Lebens³⁶. Sie bekamen so tatsächlich den Somatrank, sollten aber die Rede jetzt den Asuras lassen (wie die Asen Freja den Riesen). Beide Parteien warben um sie, die Asuras zeigten ihr ihr Vedawissen, die Götter aber fanden die Laute, spielten sie und sangen und lockten sie als schwaches Weib mit solchen Vergnügungen an³⁷. Sie entflohen den Göttern wieder und versteckte sich³⁸ im Walde; die Götter aber fanden sie, und sie verfluchte die Bäume; von der Zeit an steckt sie in Trommeln, Lauten und Flöten³⁹ (die aus den Hölzern des Waldes gemacht werden), eine schöne Erinnerung an das uralte Motiv des Ursprungs der Syrinx und anderer singender Märtyrer, die in Pflanzen verwandelt wurden, und vom Schilfrohr, das von König Midas' Barbier das Geheimnis seiner Eselsohren hörte und es im Winde ausplaudert. Uddālaka, der große Naturphilosoph der Upanishaden, hat die Lehre von der minderen Wichtigkeit der Rede aus der Sphäre der Mythologie herausgehoben und erkenntniskritisch gewendet: Die Einzeldinge sind nur Namengebungen, nur Geschöpfe der Rede, und sind nicht so wahrhaft seiend wie die eine seiende lebende Urmaterie.

VIII. Tod-Wiedertod

Auch die Götter waren an sich sterblich; auch Balder, Attis, Osiris, Uranos und Kronos mußten sterben. Aber in den Brāhmanas wird von keinem Tode eines Gottes mehr berichtet. Auch die Götter fürchteten den Tod¹, heißt es, aber sie verdanken ihre tatsächliche, freilich nur einstweilige Unsterblichkeit ihren vollzogenen Opfern² (statt den Äpfeln der Freja). Sie sind eben noch bessere Ritualisten als die Brahmanen. Oder: Indra stahl in Adlergestalt den Dämonen den Unsterblichkeitstrank³ (wie Zeus den Giganten). Seitdem aber hindern die Götter die Menschen, daß sie nicht auch Unsterblichkeit erlangen⁴. Die Götter sind eben neidisch; das wußte man auch noch in den Upanishaden. Daher blieb der Mensch sterblich⁵. Brahmanische Riten verschaffen ihm zwar ein Leben im Jenseits⁶, aber er kann nicht mit seinem lieben Leib in den Himmel eingehen⁷; seine durch Opfer gewonnene

Unsterblichkeit ist nur von begrenzter Dauer⁸. Und ihm steht auch dort ein «Wiedertod» bevor, ein einmaliger oder immer wiederholter⁹.

Nach dem Tode wurde die Leiche verbrannt; aus dem Feuer wird der Mensch im Jenseits wiedergeboren¹⁰, das war noch rgvedisch gedacht und blieb bis auf Pravāhana. Auf dem Seelenweg ins Jenseits sind noch zwei weitere Feuer nach dem des Leichenbrandes zu bestehen¹¹; oder die Seele wird auf einer Waage gewogen¹², und die Bösen (d. h. nicht die moralisch, sondern ritualistisch unreinen) werden mit Höllenqualen bestraft¹³. Daneben (all diese Vorstellungen sind nur vereinzelte Fragmente und es gab sicher kein eschatologisches System!) gab es seit dem Rgveda die Vorstellung zweier Totenreiche: Eines bei den Göttern und eines bei den Ahnen, und an diese glaubte man noch in den Upanishaden. Die Sonne, sagte man, ist der Tod; sie ist der Durchgangsweg zum göttlichen Reich jenseits des Todes¹⁴; die Ahnen aber wohnen bei ihrem rgvedischen König Yama¹⁵. Tod galt als Übel und wurde nicht etwa wie in späteren Zeiten asketisch ersehnt. Wiedertod war eine Wiederholung des Übels, eine verschärfte Drohung der Brahmanen gegen die Unfrommen. Aber er führte nicht etwa zu neuer Wiedergeburt auf Erden; das war erst die Lehre der Upanishaden¹⁶. – Daneben gab es die Vorstellung, daß der Vater im Sohn wiedergeboren wird¹⁷, so daß der Mensch in zwei Formen weiterlebt: in der Sonne und im Sohne¹⁸, ein unlogisches, uns unverständliches und historisch noch nicht abgeleitetes Nebeneinander, das aber auch in den Upanishaden noch zu belegen ist.

Nr. 74

Nr. 74

Nr. 77

IX. Weltlichkeit und Weltflucht (brahman)

Betrachtet man die Wünsche, die die Brahmanen mit naturwüchsiger Plumpheit und Maßlosigkeit immer wieder magisch zu befriedigen versprachen, so sieht man eine Gesellschaft vor sich, an deren Spitze ein despotischer Fürst, mit unheimlichen Zaubern prahlende Brahmanen und ein Adel der Land- und Viehbarone mit barbarischem Prunk steht; ganz im Hintergrund bleibt die willenlose Masse des Volkes¹. Als Absicht des Ritualismus wurde von den Brahmanen immer wieder Wunsch-erfüllung ausgesprochen, und ihre Wünsche waren durchaus weltlich: materielles Gedeihen (Essen, Liebe, Macht) und Freiheit von den Übeln Hunger und Tod².

Gedanken an Hunger und seine Stillung durchziehen die Texte dieser alten Brahmanen; er spielte in ihrem Leben offenbar eine große Rolle und wuch nicht aus ihrem Kopfe. Stellen wir eine kleine Hungeranthologie zusammen als Vorbereitung für die Hungergrübeleien in den Upanishaden: Hunger war sogar für die Götter eine Gefahr, sie lehrten deswegen die Menschen opfern, um sich an deren Opfern zu sättigen. Deshalb brauchen die Menschen sich aber noch nicht nach dem Himmel und der Unsterblichkeit der Götter zu sehnen – tröstete einer die Sterblichen – vielmehr liegt ihre Wiedergeburt (und Unsterblichkeit) in ihren Söhnen³. – Hunger ist Tod⁴; Hunger und Tod ist in einer großartigen

Kosmogonie als der Weltenschöpfer ausgemalt⁵. – Prajāpati schuf nach einem anderen Text als erstes Geschöpf Agni, das Feuer, den Speiseverzehrer, und der wandte sich sofort hungrig gegen seinen Erzeuger, bis Prajāpati die Opfer erfand⁶, die das Feuer verschlingen konnte. Prajāpati schuf die Vögel, aber sie gingen zugrunde, ebenso danach die kleinen Kriechtiere und danach die Schlangen. Da merkte er, daß sie alle zugrunde gingen, weil sie keine Nahrung hatten. Er ließ also zunächst aus sich Milch quellen und schuf dann die Säugetiere⁷, eine geistreiche Variante des bei Innerasiaten und indischen Primitiven bekannten Motivs der mehrfachen Schöpfung⁸, insofern die zuerst geschaffenen Menschen durch den Teufel (oder in Indien durch ein dämonisches Pferd)⁹ zerstört wurden. Dieser brahmanische Kosmogone war aber schon ein Vordarvinist und ließ die Säugetiere später als die Ei-geborenen Vögel, Kerbtiere und Reptilien entstehen. Merkwürdigerweise haben die vishnuitischen Mythologen auch schon eine solche Ahnung gehabt und Vishnus Inkarnationen geradezu entwicklungsgeschichtlich richtig angeordnet: Vishnu wurde erst als Fisch, dann als Schildkröte, dann als Eber und Löwe und zum Schluß als Mensch (Rāma, Krishna) geboren. Leider wissen wir nicht, aus welcher Zeit und Gegend die Anordnung dieser im Einzelnen sicher uralten Mythen stammt.

Prajāpati wies den Göttern, als sie ihn um Essen baten, das Opfer, den Ahnen das monatliche Ahnenopfer, den Menschen Abend- und Morgenmahl¹⁰, den Tieren aber Fressen zu jeder Tageszeit an, und nur die Menschen mit ihrer Völlerei übertreten Gottes Gebote¹¹. – Speise wurde in einem Hymnus als die Gottheit angerufen, deren Säfte in den Welten verbreitet sind und die bis zum Himmel reicht¹². Diese kosmische Weite der Speise mag man sich mit Folgendem verständlich machen: Die Götter pressen in jeder Vollmondnacht, wenn er ganz voll ist, den Mond (der ja Somatrank ist), er nimmt danach in der folgenden Monatshälfte ab, d. h. er geht in die Pflanzen und Tiere ein und das Vieh frißt die Pflanzen¹³. Fruchtbare Regen, eine Form des Somasaftes, kommt ja vom Mond auf die Erde und in die Pflanzen und Tiere herab, die Speise der Menschen. Umgekehrt: Aus dem Wasser der Teiche und Ozeane heben die Sonnenstrahlen verdunstendes Wasser zu den Wolken empor¹⁴. Beide Vorstellungen zusammen ergeben die vom Kreislauf des Wassers; dieser Kreislauf durch Mond, Regen, Pflanzen und Essen hat noch Janaka und Pravāhana in der Upanishad bei der Darstellung der Wiedergeburt des Menschen als Vorbild gedient. Man fabelte aber auch: Die Kraft des von Indra erschlagenen Dämons Vrtra (der manchmal gleich Soma gesetzt wurde) ging in die Erde; aus ihr entstanden die Pflanzen¹⁵ (das alte Pflanzermotiv des geopfert Menschen); Vieh frißt sie¹⁶. – Von der verdauten Speise aber – lehrte ein anderer – geht ein unsterblicher Teil oberhalb des Nabels mit den oberen Lebenskräften, dem Atem insbesondere, in den Wind; ihr sterblicher Teil geht aber als Kot und Urin in die Erde¹⁷. Zwei kosmische Kreisläufe treffen sich also im Menschen, ein windartig-himmlicher und ein erdisch-schwerer.

Uddālaka aber lehrte später in der Upanishad mit der Nüchternheit des Naturbeobachters, daß die Nahrung dreifach zerlegt wird, insofern je ein Teil zu den Lebenskräften, zum Leibe und zu den Ausscheidungen wird. So führte Angst vor Hunger zur Mythologie des Kreislaufes der Nahrung, zur Naturphilosophie. Nr. 55

Ein Weib (oder gar zwei!)¹⁸, Liebe, Nachkommenschaft war das Ziel so mancher Zauber des Atharvaveda¹⁹ und der Brāhmanas – aber auch noch der Upanishaden. Aber mancher sagte auch (in Übereinstimmung mit Hesiods Pandora-Mythus), daß das Weib ein Übel ist, nichtig, lügnerisch und unbeständig²⁰. Und doch braucht der Mann das Weib zur Zeugung, wie Prajāpati die Göttin Rede, und einer sagte: Das Weib ist die Hälfte des Mannes, durch die er erst ganz und voll für die Zeugung wird²¹; das wiederholte Yājñavalkya.

Der Mond heiratete die Schar der Töchter Prajāpatis²², liebte aber nur eine von ihnen, Rohinī. Deshalb verließen ihn die anderen, und sein Schwiegervater ermahnte ihn, allen seinen Weibern gerecht zu werden. Der Mond blieb aber monogam und wurde deswegen mit Schwindsucht bestraft, bis er sich besserte²³. Diese reizende Geschichte vom Schwinden und Zunehmen des Mondes berührt ernste Liebesprobleme. Die Schwindsucht nannte man nach diesem Leiden des Königs Soma die Königskrankheit²⁴. Diese Benennung und diese Sage war aber eigentlich eine bissige Kritik des Volks oder der Brahmanen: Die Könige litten ja sicher nicht deshalb so häufig an Schwindsucht²⁵, weil sie in ihrem Harem etwa monogam lebten! So mancher Harempascha wird ferner wie der Mond unter dem Widerspruch gelitten haben, seine Weiber befriedigen zu müssen, und doch einer Hauptfrau aus Liebe oder auf Grund eines Versprechens treu bleiben zu wollen²⁶. Gerade diese Seite des Mondes mit seinen 28 Frauen hat der monogame Rückert schmunzelnd in Verse gebracht²⁷.

Solche handgreifliche Wünsche und Sorgen trifft man noch in den Upanishaden, und erst Yājñavalkya erscheint dort in der dritten Generation als das Genie, das die Weltflucht und Entsagung als neues Ziel aufstellte. Derartige Gedanken tauchen aber schon in den Brāhmanas gelegentlich auf, und es ist einstweilen noch keine Methode gefunden, verlässlich zu bestimmen, ob solche Textstellen samt und sonders erst nach Yājñavalkya anzusetzen sind²⁸: oder ob Yājñavalkya in seinen grundlegenden Gedanken bereits ernsthafte Vorläufer gehabt hat. So wurde schon das Ideal des Wunschlosen aufgestellt²⁹, asketische Selbstbeziehung gelehrt³⁰ und die Wonne des Schlafes, der ruhig wie der Tod ist, gepriesen³¹. Ist hier etwa noch naiv der gute Schlaf des Gerechten³² verherrlicht, oder spricht hier schon die Schlaf-Todes-Erlösungs-Sehnsucht der Tristanstimmung der Upanishaden nach Yājñavalkya?

An einigen Stellen ist ferner das brahman genannt, das bei Yājñavalkya ein Name der höchsten Wahrheit des mystischen Absoluten, des reinen Geistes und der Erlösung im All-Einen ist. In den Brāhmanas ist damit im allgemeinen aber noch im ursprünglichen Sinne des Wortes

die Zauberformel³³, das Werkzeug des Brahmanen und die magische Weltmacht hinter der Zauberformel gemeint, die von den einen im üblichen Brāhmanastil mit dem Wind, von anderen mit der Sonne³⁴ gleichgesetzt wurde und wie alle möglichen anderen Dinge lebt und denkt, wirkt und dem Zauberer gehorcht³⁵. Aber an einer Stelle³⁶ heißt es: Neben den Opfern und Gaben für Dämonen³⁷, Menschen, Ahnen und Götter gibt es auch das Opfer für brahman: Es besteht im Auswendiglernen und Singen des Veda; die vier rituellen vashat-Rufe³⁸, die zur vedischen Litanei als Antworten auf die Hymnen des Sängers gehören, sind bei diesem geistigen Opfer das Wehen des Windes, das Blitzen und Donnern und Sprühen. Man soll den Veda in diesem Sinne beim Sturmgebraus rezitieren, dann wird man frei vom Wiedertod und wird eins mit brahman. Brahman bedeutet hier also so etwas wie ewiges Leben als höchsten Lohn des vedischen Gelehrten, und das kommt dem brahman als dem Ziel des weltentsagenden Weisen sehr nahe. Das Rezitieren im Sturm ist aber hier absichtlich als etwas ganz Besonderes für das ganz besondere brahman hingestellt, denn sonst heißt es, man tue es in der Stille³⁹. Rückert hat es ganz echt geschildert⁴⁰:

Den heil'gen Veda willst Du lesen mit Erspriessen?
 So jeder Störung musst den Zugang du verschliessen:
 An einem reinen Ort sollst du den Sitz aufschlagen,
 Wo fromme Blumen blühen und stille Bäume ragen;
 Wo klare Wasser gehen, doch die nicht wallend brausen,
 Wo frische Lüfte wehn, doch die nicht stürmend sausen.
 Kein greller Vogelschall, kein tierisches Gestöhne,
 Kein lauter Widerhall, kein menschliches Getöse;
 Solang du lesest, sei die Luft im Gleichgewicht;
 Hör auf zu lesen gleich, sobald der Donner spricht,
 Sobald der Regen rauscht, sobald der Sturm sich regt,
 Sobald das Licht, bei dem du wachst, der Wind bewegt.
 Nur wo des Flämmchens unbewegte Spitze brennt,
 Da ist der Andacht, der Vertiefung Element.
 Vom feuchten Dochte kehrt der Lichtblick sich nach oben;
 So fühlt sich das Gemüt dem Irdischen enthoben.
 Doch wo Natur fürs Ohr laut Gottes Lob anstimmt,
 Da schweigt der Geist der Schrift, den nur der Geist vernimmt.

Die Hauptstellen, an denen brahman ganz im pessimistischen Sinne
 § X, 6, 3 der Upanishaden aufgefaßt ist, sind einmal die Worte Śāndilyas und ein
 TB 3, 12, 9 ander Mal Worte, die an Aruna erinnern. Beide Stellen sind sicher erst
 in die Zeit der Upanishad zu setzen⁴¹.

Man glaubte ferner daran, daß der Mensch sich mit seinen Handlungen sein Jenseits schafft⁴². Aber damit ist noch nicht wie bei Yājñavalkya gemeint, daß der Mensch durch sein moralisches Tun als magisch wirkende Ursache sich in der Seelenwanderung seine Wiedergeburt, sein Schicksal schafft, sondern daß er durch sein Opfern und die Opfer-

weihe für sein Leben und seine Speise im Jenseits vorsorgt. Einmal aber heißt es: Der Mensch kann wieder hier auf Erden geboren werden, und zudem wenn er es so wünscht und dabei seine Gedanken auf eine bestimmte Familie richtet⁴³; das ist fast derselbe Gedanke wie bei Śāṇḍilya in der Upanishad. Hier ist aber solche Wiedergeburt nur als seltene Ausnahme für Brahmanen, und noch als Belohnung, nicht wie in den Upanishaden und im ganzen späteren Hinduismus bis heute als Strafe und Leid aller weltlichen Menschen gemeint. Nr. 46

In einem Hymnus an den Opferstier ist gesagt: Wer die wahre Natur des Stieres als Urgrund des Alls erkennt, der isst nicht von ihm⁴⁴. Das kann eine der Wurzeln der Lehre des Vegetariertums sein, die am Ende der Upanishaden deutlicher aufzutreten beginnt. Man aß zur Zeit der Brāhmanas aber auch schon kein Fleisch des Pferdeopfers mehr. Das Verbot, vom Fleisch des Opferstieres zu essen, bedeutete also noch kein allgemeines Vegetariertum.

ātman, wörtlich das Selbst, das seit Śāṇḍilya mit brahman gleichgesetzt und als Geist aufgefaßt wurde, ist in dem Vers des Atharvaveda, in dem von der Wunschlosigkeit die Rede ist, noch mit dem mythischen Pfosten gleichgesetzt, der als Urgrund des Alls (wie so vieles andere) gepriesen wurde⁴⁵. Das Selbst ist in Brāhmanastellen aber gelegentlich mit Denken gleichgesetzt und auch mit Erkenntnis und Wonne⁴⁶. Das muß als Yājñavalkyas Gedankengut gelten. X, 8, 44

Auch einen gewissen Anfang von Yogaübungen meint man in den Brāhmanas an einer Stelle schon finden zu können⁴⁷: Wer rite studiert, wird «konzentrierten Geistes», ein Ausdruck, in dem der Begriff Yoga enthalten ist. Aber ein solcher Priester liegt geschmückt und mit allem wohl versehen auf lieblichem Lager und ist dabei bis in die Haare und Nägel von Askese durchdrungen. Das hat nichts mit Indiens berühmten Fakiren zu tun, die auf spitzen Eisennägeln ruhen. Es gab damals sicher in Indien Fakire, sind sie doch schon vorarisch. Aber die Brahmanen haben ihr wildes Wesen damals noch als unanständig abgelehnt und totgeschwiegen. Erst später wurde es vergeistigt und in den Hinduismus eingebaut. Es gab ja eine viel buntere Welt, als sie uns in der Literatur der Brahmanen erscheint. Aber schon die ist bunt, in viele Richtungen von Verehrern der Sonne, des Atemwindes, des Feuers, der Rede, des Denkens usw. gespalten. Das Leben des Adels war leicht und voll Luxus, und die Brahmanen hatten alle Möglichkeiten, ihre im Grunde primitive Magie mit höchster Verfeinerung durchzudenken. So steht denn ihre Welt selbständig neben der der Griechen mit Homer und Hesiod und der der Juden mit ihren Propheten. Alle drei Kulturen haben das gemeinsam, daß sie sich in Auseinandersetzung mit der protohistorischen Hochkultur zu eigenen Charakteren herausbildeten, aber die der Brahmanen zeigt schon hier die reichsten Ansätze zur Spekulation, Philosophie und All-Eins-Mystik und einen viel größeren Reichtum an grübelnden Denkern als Griechen und Juden.

a) Aesop und Ahikar

Die Kämpfe in Vorderasien waren ungeheuer. Zunächst war Lydien die wirtschaftliche, Assyrien noch die politische Vormacht. Dann aber bauten die Meder und nach ihnen, ganz am Ende unserer Periode die Perser das bislang größte Reich der Weltgeschichte auf. Sie, die letztentwickelten der bis dahin groß gewordenen Indoeuropäer, traten das Erbe der Lyder, Assyrier, Babylonier, Juden und Ägypter an und verbanden Jonien mit dem Panjab, während im fernen Italien Rom, der künftige Erbe der Perser und aller Antike, gerade seine ersten Schritte zu staatlicher Organisation tat und unter Servius Tullius die athenische Gesetzgebung nachahmte. Ägypten und Babylonien blieben aber noch für lange Zeit reiche Länder und hatten beide Teil am Indienhandel, Ägypten zur See durch das Rote Meer, Babylonien zu Lande über Persien.

Nr. 44 Der berühmte König Krösus (560–46) der Lyder wurde in der griechischen Tradition zur tragischen Gestalt und zum Weisen, der die Nichtigkeit des irdischen Glückes einsehen lernte. Er war nur zwei Generationen jünger als König Janaka, der der indischen Tradition nach einst den Brand seiner Stadt mit Fassung ertrug und einer der wichtigsten Männer der Upanishadkreise war.

An Krösus' Hof soll Aesop gelebt haben, der Vater der Fabel, ein Sklave. Gewiß gab es schon bei Sumerern Tiergeschichten, in denen Könige und Priester in Tierform verspottet wurden. Jetzt aber erzählte ein Sklave mit seinem scharfen Blick von unten und mit eindringlich knapper Schilderungsgabe so fein, daß die Tierfabel, obgleich sie bis zum Ende der Antike nicht eigentlich anerkannt wurde, von seinem Namen nicht mehr zu trennen war. Die Kritik der Unfreien (und in der orientalischen Despotie war fast niemand frei!) war so treffend, daß niemand sie in dieser geistreichen Form hätte unterdrücken können.

Später im 4. Jahrhundert wurde seine Biographie in drei Teilen gelehrt¹: 1. sein Sklavenleben, 2. die Verleumdung durch seinen Sohn und seine Rechtfertigung, und 3. sein Besuch von Delphi; als er es verließ, fand man in seinem Gepäck einen Becher (ganz wie bei Benjamin, als er Joseph in Ägypten verließ), wurde schuldig befunden und getötet. Seine Verleumdung und Rechtfertigung aber ist nur eine Variante des Ahikarromans, der unserem heutigen Wissen nach zuerst im 5. Jahrhundert aramäisch aufgezeichnet wurde, dessen ältester Beleg aber die Geschichte Daniels in der Löwengrube ist. Daniel hat in dieser Periode bei Nebukadnezar und Belsazar gelebt und soll bei Darius, Sohn des Ahasverus von Medien, als er Babylonien eingenommen hatte (521), verleumdet, in die Löwengrube geworfen und gerechtfertigt worden sein. Daniel, Ahikar und Aesop sind im Grunde verwandte Gestalten: Märtyrer, treue, verleumdete, aber sehr kluge und unentbehrliche Diener ihrer despotischen, vorschnell urteilenden, dann aber bereuenden Herren. Es steckt ein gut Teil Philosophie in diesen Geschichten.

b) Deuteronomium, Deuterjesaja

Nach dem Zusammenbruch der Assyrer hatten die Juden eine letzte, 30jährige Atempause, ehe sie ins babylonische Exil (586–39) verschleppt wurden. Bei ihnen lebten und wirkten noch Propheten wie Jeremia, Deuterjesaja, Zephania, Habakuk, Hesekiel und Daniel, aber ihre Predigten waren fast mehr politisch als religiös, mehr außenpolitische Warnungen vor Babel als sozial. Die Andeutungen der Älteren, ein Heiland werde kommen, wurden erst auf Astyages von Medien, den Feind Babels, bezogen, dann aber auf Kyros, den siegreichen Perser, der tatsächlich 539 den Juden die Heimkehr erlaubte. Jeremia wurde seiner defätistischen Reden wegen einmal von dem Adel in einen Brunnen geworfen, dann aber vom König wieder herausgeholt, eine Parallele zu Daniel-Ahikar-Aesop, nur war Jeremia kein treuer Diener seines Königs. Er und Jesaja hatten viel zu leiden und verherrlichten den Frommen als Dulder: Ich hielt meinen Rücken dar denen, die mich schlugen. Der Knecht Gottes, da er gestraft und gemartert ward, tat er seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird. In ihrer Not und im hellseherischen Bewußtsein, daß die Könige, Fürsten und Tempelpriester das Judentum ins Verderben führten, legten diese Gottesmänner den Grund zur Seligpreisung der Leidenden, und zum Selbstopfer Christi und der zahllosen Blutzegen seines Glaubens an den Gott der Mühseligen und Beladenen. –

Jes. 13, 17

44, 28

Jer. 38

Jes. 50, 6

Jes. 53, 7

Neben dieser letzten großen Blüte prophetischer Gesinnung, die weit in die Zukunft wies, lebte aber auch der alte mosaische Geist noch. König Josia benutzte die kurze Atempause nach dem Zusammenbruch der Assyrer² zu einer großen Reform und erneuerte im Deuteronomium das alte soziale und monotheistische Gesetz Mosis. Er ließ die Götzenbilder im weiten Land, in den Dörfern der noch recht heidnischen Bauern schleifen und machte 622 den Tempel zu Jerusalem kurz vor seinem Ende zum einzigen Mittelpunkt des Judentums³. Er duldete keine anderen Priester neben den Leviten, die somit zu einer Priesterkaste nach Art der Brahmanen wurden. Ein Gott, ein Tempel, eine Priesterschaft; damit war der Monotheismus der Juden, als kaum noch eine Hoffnung war, den Feinden zu entgehen, in höchster Not, erst fertig und fest begründet. So nahmen sie ihn in ihr jahrtausendlanges Elend mit. Damit schließt die Zeit des ersten Tempels in Jerusalem und schließen die Bücher der Chronik.

Im Deuteronomium aber wurden auch noch so manche wohlwollende und fortschrittliche Gesetze aus dem Familienrecht festgelegt, und auch soziale im Geiste Mosis über das Zinsverbot und die Schuldenstreichung in jedem siebenten Jahr. Aber die Despotie war doch unverbesserlich. Als der letzte König, Zedekia, von Babel hart bedrängt, schon einen Teil seines Landes verloren hatte, ließ er ein solches Freijahr ausrufen. Aber, als bald darauf die Gefahr vorüber war⁴, widerrief er, und die Adligen forderten die freigelassenen Sklaven und Sklavinnen wieder zurück. Da protestierte Jeremia und drohte mit kommender Pest, Hunger und Schwert, aber von seinem Erfolg wird nicht berichtet.

Jer. 34, 6 ff.

Also konnte die soziale Weisheit ihrer Priester die Juden nicht vor dem Untergang bewahren, nur die Weisheit ihrer Propheten konnte sie in ihrem Leiden mit der Hoffnung auf einen kommenden Heiland trösten. Alles Leiden wurde als Strafe für die eigenen Sünden erkannt und Buße empfohlen, Rückkehr zur Einfachheit der Vorfahren. Ein Jeremia hat den Juden die Rekabiten mit ihrer Ablehnung von sesshaftem Leben, von festen Häusern, Ackerbau und Weintrinken, also mit ihrem altnomadischen Lebensstil und ihrer Verurteilung der protohistorischen Stadtkultur als Ideal vorgehalten. All das ist wohl wert, daß man es den neuen indischen Idealen dieser Periode gegenüberstellt, in der ein Yājñavalkya den schweigenden Asketen, den Wunschlosen, den auf Hab und Gut, Nachkommenschaft und Gelehrtheit verzichtenden Weisen die selige Ruhe ewiger Erlösung von allen Leiden des Diesseits versprach. Er zeigte dem Einsichtigen, daß alles Leiden nur eine Strafe für ungutes Leben in früheren Wiedergeburten ist, Weisheit und Geduld aber die Mittel zur Erlösung, die wahren Heilswege sind. Yājñavalkya und Seinesgleichen zogen als edle Vorbilder nach uralter Asketensitte ins Djangel, gaben die Heimat, Familie, Beruf und Vaterland auf und wurden wieder zu primitiven Sammlern. Das ist das indische Gegenstück zum Rekabitentum und den Essenern und anderen Sekten, die bald in Vorderasien aufsprössen.

Jer. 35, 1ff. Nr. 36 Die Erlösung schilderte in den Upanishaden ein Aruna als ein seliges Dasein im ewigen Licht der nicht mehr wandernden Sonne. Aber Jesaja verhieß, nicht Sonne und Mond, Gott selber werde als ewiges Licht in Zions Herrlichkeit leuchten. Die Ähnlichkeit der Grundstimmung ist nicht zu verkennen.

Jes. 60, 19f. Hier und da hat der Zusammenstoß des Hirtentums der Eroberer mit dem Bauern- und Städtertum der Vorbevölkerung im neuen Staatswesen zu keiner Harmonie gebracht werden können, sondern hat nur zu Leiden der einen und Luxus der anderen geführt. Inder haben damals noch keine Gesetze, geschweige so soziale uralter Hammurabi-Mosestradition wie die Juden gehabt, aber auch den Juden haben sie nichts genützt. Andererseits haben die Inder kein babylonisches Exil durchzumachen brauchen. Und doch blieb auch ihnen wie den Juden nur der Trost der Erlösung aus diesem irdischen Jammertal. Freilich hofften die Juden in ihrer Verbannung auf einen Heiland und wähten ihn in historisch greifbarer Nähe in politischen Feinden ihrer Unterdrücker ahnen zu können. Sie hofften auf ein wiedererstehendes Zion und Boten auf den Bergen, die den Frieden verkündigen. Die Brahmanen aber, viel weniger mit dem Elend der Politik belastet und keine Prediger des Volkes oder Helfer in seinen handgreiflichen Nöten wie die Propheten, die Brahmanen um Yājñavalkya stellten in ihrem kleinen Kreis von Mystikern das Ideal der Erlösung als unaussprechliche, von allem Irdischen, Menschlichen, Denkbaren grundsätzlich unterschiedene Ruhe, Geist und Wonne hin. Ein Ideal, in dem wohl zu tiefst uralte primitive Elemente stecken, das aber so vergeistigt ist, daß nur höchst Gelehrte, nur wenige Aristokraten des Geistes es erfassen und

lieben können. Man wird diese gewaltigen Unterschiede zwischen östlichem Quietismus und westlichem Aktivismus, östlicher Entsagung und Enthaltung von jeglicher Handlung und westlicher altruistischer Verpflichtung zu sozialem Handeln nicht verkennen, aber niemand kann leugnen, daß es in ein und derselben Periode bei Juden und Indern, den Überlagerern der Protohistorie damals zu eindeutiger Ausprägung ihres geistigen Charakters kam, der bis heute nicht wesentlich verändert wurde, und daß beide Kulturen damit für die Menschheit Ungeheures geschaffen haben: Monotheismus mit Messiasglauben im Westen, Erlösungssehnsucht im Osten.

c) Griechen: Solon, Pythagoras, Thales

Wiederum ganz anders und doch zugleich ebenso bedeutsam war die Lage in Griechenland. Auch da waren nicht außen-, sondern innenpolitische Nöte entscheidend, und auch da ergab sich das grundlegend Neue auf beiden Gebieten, dem des Sozialen und des Religiösen. Dort war der Kaufmann und Seefahrer, der städtische Bürger über den alten landbesitzenden Adel emporgestiegen, verlangte Teilnahme an der Regierung und erhielt sie in der Pluto- oder Demokratie. Solon war der Weise, der Dichter und der Schiedsrichter zwischen den Parteien, der für alle Zeiten als der Begründer europäischer Demokratie dasteht, so kurzlebig auch seine (und alle bisherige) Demokratie war. Tyrannen, aufs Volk gegen den Adel gestützt, setzten sein Werk fort. Solons einmalige Entschuldung der Bauern aber ist weltgeschichtlich gesehen nur Übernahme der altorientalischen und periodischen Entschuldungen; sein letzter Vorläufer war wohl neben dem Deuteronomium der ägyptische Reformator Bocchoris⁵. Die athenische Demokratie ist ja vermutlich auch eine von phönizischen Städten entlehnte und angepaßte Staatsform, und nicht lange danach übernahmen die Römer sie von den Griechen. Die Kämpfe spiegeln sich in der Lyrik wieder: Archilochos und Xenophanes griffen die Aristokraten, Mimnermus und Alkäus die Pöbelmassen an⁶. Bei den einen führte der Kampf zu Pessimismus und verzweifelter Genuß des Augenblicks (Alkäus, Semonides⁷). Bei anderen zu Fatalismus, den Solon verurteilte: Fatalisten wollen nur die Verantwortung für ihr Schicksal ablehnen⁸. Gegen Fatalismus stellte Archilochos den Begriff des Mannesmutes⁹, ein Gegensatzpaar, das später auch in Indien immer wieder belegt werden kann¹⁰. Apollonpriester, Pindar und die Sieben Weisen stellten das Ideal der Selbstbeherrschung (der eunomia der Städte und der sophrosyne des Einzelnen) auf und verurteilten den frevelhaften Übermut, das Übermenschen-tum und die Zuchtlosigkeit eines Archilochos, Anakreon usw.¹¹. Diese Lyrik zeigt also schon die politisch-ethische Denkweise, die später im Gegensatz der Stoiker, Zyniker und Epikuräer für die europäische Morallehre grundlegend, bei Juden nicht so, bei Indern aber im Gegensatz des Yoga (Zynismus), Sāmkhya (Stoa) und Materialismus (Epikuräismus) ausgeprägt wurde.

In der griechischen Religion stoßen wir wieder auf einen Gegensatz: den der amtlichen und der privaten, nach Wahl frei stehenden Kulte. Amtlich sind erstens der allgemein griechische, man möchte beinahe sagen, internationale Kult des Apollon zu Delphi, dessen Priesterschaft weitgehend die Kolonisation des 7. Jahrhunderts lenkte, vielfach konservativ in Verfassungskämpfe eingriff und das Sühnepriestertum unterstützte, damit die alte Blutrache der Sippen aufhob und auf das Draconische Gesetz Athens wirkte. Amtlich war zweitens der städtische Kult. Jede Stadt hatte ihren Tempel als Erbe der protohistorischen Zeiten, denn die Indoeuropäer hatten ja keine Tempel oder Städte gekannt. Amtlich war drittens der häusliche Kult des Herdes, und das Ritual bei den großen Ereignissen des Lebens, bei Geburt, Hochzeit und Tod.

Daneben aber war jeder frei, noch in diese oder jene Religionsgemeinschaft einzutreten. Da gab es (vielleicht aus alten Zeiten her) die Kultgesellschaften der Daktylen und Kureten in Kreta, der Korybanten in Kleinasien, der Kabiren in Samothrake, der Telchinen in Rhodos und der Kyklopen in Lykien¹² mit ihren Waffentänzen und Initiationen. Im 7. Jahrhundert wurde besonders Eleusis¹³ groß mit seinen Weihungen der Mysterien, denen ein seliges Jenseits versprochen wurde, vielleicht ein dem Osiriskult der alten Ägypter verwandter Kult mit Aufführungen der tragischen Gotteslegende der «Jungfrau», ihrer Entführung in die Unterwelt und des Suchens ihrer Mutter, der Fruchtbarkeitsgöttin Demeter. Der Myste wurde in geheimen Riten als Kind dieser Muttergöttin uralten Stils adoptiert. Es war der Trost der verarmten Bauern, der Sklaven und der Fremden, die an der Stadtreligion keinen Teil hatten.

Um 700 ist auch die Welle ekstatischer, im Kern uralter¹⁴ Dionysosreligion über Griechenland dahingebraust, die man mit der der Chiliasen des Mittelalters verglichen hat. Unter dem Widerstand mancher Fürsten gaben sich die Städte, insbesondere die Frauen, der romantischen Verzückung, dem Schwärmen in freier Natur hin, losgelöst von der Arbeit und Sklaverei des Alltags. Die Mysterien und Weißen dieser Dionysier waren anders als in Eleusis, aber auch sie gaben, scheint es, eine Jenseitshoffnung. Diese Romantik war ein andersartiges Gegenstück zur indischen Waldeinsiedel- und Asketenromantik, anders aber auch als das Rekabitentum der Juden. Sie war «gleichmacherisch»¹⁵ und gehörte dem Volk, nicht dem Adel. Dionysos war ja kein König und kein adliger Stadtgründer, kein Ahn einer Adelsippe und kein Heros¹⁶. Die thiasoi, die Kultgesellschaften, hatten vielmehr gegen die Adelssippen zu kämpfen¹⁷; sie waren keine Sippenverbände, sondern Bruderschaften heiliger Männer¹⁸ aus freier Wahl¹⁹, in die auch Sklaven aufgenommen wurden²⁰ und in denen ein demokratischer Geist herrschte.

Im 6. Jahrhundert, gegen Ende unserer Periode, aber begründete Pythagoras seine Sekte in Unteritalien, einen Schutzbund von Aristokraten im Kampf gegen die demokratischen Tyrannen, zur Aufrecht-

erhaltung der alten Sitten, gegen Landverteilung und Schuldentilgung, mit dem Ideal der Harmonie im Staat, aber einer statischen Harmonie, in der der «Bessere» Herr über den «Schlechteren» ist, im Gegensatz zu Anaximander und Heraklit, die kurz nach dem Ende unserer Periode vom Kampf der Gegensätze in der Natur redeten, als wäre sie eine griechische Stadt²¹. Im Bund lebte man nach einem asketischen Lebensideal mit vegetarischer Nahrung und Ablehnung aller blutigen Fleischopfer (darin glich man den Korybanten in Kreta²²) und dem Glauben an eine Seelenwanderung. Solche Organisation war im Geiste ungrisch, und schon die Alten vermuteten ägyptisch-chaldäische Ursprünge, manche Moderne aber indische.

Ebenso rätselhaft (und ebenfalls Priester unblutiger Opfer) waren die Orphiker, die Nachfolger des thrakischen Sängers Orpheus²³ mit seiner berühmten Unterweltsfahrt. Alle Texte dieser Sekten sind jünger als unsere Periode; sie erzählen vom Leben der Seligen in Sonne und Mond ganz ähnlich den Chaldäern und Mithraisten²⁴, aber auch manchen Upanishadenkern. Sie predigen von einem Totengericht²⁵, von Askese als Mittel geistiger Reinigung zur Vereinigung mit Gott²⁶ und Heimkehr der Seele in ihre himmlische Heimat²⁷. Man hat das aus Iran²⁸, aber auch aus Indien²⁹ herzuleiten versucht, ebenso die orphische Kosmogonie mit dem Welt-Ei und Eros als erstem Geschöpf^{29a} und den orphisch-pantheistischen Zeus³⁰, aber wenn, dann ist all dies mystische Geistesgut erst später auf noch unbekannten Wegen aus Indien nach Westen gewandert.

Nr. 76

In dieser alten Periode waren die Griechen freilich bereit, Fremdes aufzunehmen. Ihre angestammte Religion war trotz Verquickung mit den Resten der überlebenden vorgriechischen zu leblos geworden und bot keinen Trost in den ständig bohrenden Leiden des Alltags. So kam schon im 7. Jahrhundert, also gleichzeitig mit der dionysischen Welle, eine Schar merkwürdiger Heiliger aus der Fremde, Wundermänner, Missionare ohne ein Kultzentrum, wie Abaris aus dem Wunderland der Hyperboräer im fernen Norden; man staunte, er konnte fastend auf Apollons Pfeil um die ganze Erde fliegen. So kam Aristee aus dem Prokonnesos; er vermochte seine Seele aus seinem Leibe auszusenden³¹. Hermotimos von Klazomenä konnte genau dasselbe Wunder der alten Schamanen; und das Gebiet der Schamanen begann ja schon mit den Skythen nördlich des Schwarzen Meeres³². Was diese Männer dem wundergläubigen Volke aber an Trost boten, ist nicht überliefert. Im Munde des Volkes wurde auch Pythagoras zu einem solchen Wundermann, und Epimenides aus Kreta, der Sühnepriester³³. Das Volk ließ sich in die Mysterien von Eleusis einweihen, und dem Volke zuliebe stattete Pisisstratos bislang primitive Spiele zur Tragödie aus (534): Da berauschte es sich an den Leiden der tragischen Gestalten der Sage und empfand den Schauer der unendlichen Macht des Schicksals und der neidischen Götter, die den Unschuldigen schuldig werden lassen. Jede Periode verlangt ja nach ihrem tragischen Stoff zum Grübeln.

Neben den politischen und religiösen Denkern stand im damaligen

Griechenland aber auch Thales, der einzige der drei großen jonischen Naturphilosophen, der noch ganz in unsere Periode gehört. Nicht, daß er das Wasser für den Urstoff erklärte, war seine Leistung, so ähnlich hatten es ja schon primitive Kosmogonen gelehrt. Aber daß er die Sonnenfinsternis von 585 vorauswußte, daß er mathematisch-astronomisch denken und rechnen konnte, daß er die uralte Weisheit der Ägypter und Babylonier nach Griechenland verpflanzte, darin lag seine Bedeutung. Ebenso ist es unwichtig, daß Anaximander das Unendliche als Urelement aufstellte: Die griechischen Kaufleute schätzten ihn, weil er eine Erdkarte zeichnete, die sie für ihre weiten Reisen brauchten. Das zeigt von Anfang an klar den Unterschied indischer und griechischer Philosophie: Die griechische ging von praktischer Wissenschaft, die indische von religiöser Not aus. Nur ein Sektierer wie Pythagoras verband mathematisch-musikalische Spekulation mit Heilslehre. Thales mag ein orthodoxer Gläubiger oder ein eifriger Sektierer und Verehrer von Mythen und Wundermännern gewesen sein, das ging die Griechen nichts an, davon haben sie nichts überliefert. Die indischen Philosophen aber haben vorwiegend nach Tod, Seele und Unsterblichkeit gefragt, und einer, der wie Uddālaka im wesentlichen Naturphilosoph war, ist dort eine Ausnahme.

d) Zarathustra

Im östlichen Iran soll 705 Achämenes seine Dynastie gegründet haben³⁴; sein Nachfolger Kyros begründete am Ende unserer Periode das erste Weltreich von Griechenland bis Indien. Ob nun Zarathustra um 650 oder 550 gelebt hat, er gehört in unsere Periode³⁵. Die Bedeutung seines religiösen Kampfes ist noch umstritten³⁶. Tatsache ist, daß er den alten indoeuropäischen Gottesbegriff *deva* (lateinisch *divus*) abwertete und die bösen Dämonen *daevas* nannte, den Namen ihrer Gegner, der *Asuras*, aber im Namen seines fast monotheistischen Ahura Mazda (der große Asura, Herr) erhob. Soweit gingen die Inder nicht; ihre Brahmanen entthronten nur Indra und seine *devas* und machten sie zu minderwertigen, engelartigen Mächten, während der Schöpfergott *Prajāpati* in den *Brāhmanas*, oder der Geist (Selbst, *brahman*) in den *Upanishaden* und Buddha im Buddhismus den höchsten Rang bekamen. Zarathustra nun kämpfte gegen die Verehrer der *daevas*, das kann nur bedeuten: gegen diejenigen Perser, die noch an dem alten Gottesbegriff festhielten. Von ihnen sagte er anklagend, daß sie unmäßig Rinder schlachten und sich am Soma-Saft berauschen. Das taten aber auch die *rgvedischen* Inder, das heißt die Adeligen, deren Reichtum ihre Rinderherden, deren Feste Orgien mit Fleisch und Trank waren, und genau so schildert Herodot noch die persischen Herren³⁷. Rinder werden aber auch bei primitiven Hirten wenig gegessen³⁸; sie sind Reichtum, notwendig zum Kauf der Braut und werden mit fast kultischer Achtung gehegt. Rinder brauchte der Bauer damals wie heute in Indien und Iran zum Ziehen des Pfluges, und er braucht

viele, denn ihre Kraft ist gering. Es war also vom Adel ein Verschwenden des Volksreichtums, sie massenhaft zu schlachten, und es war eine Sünde der alten Priester, der Magoi, der iranischen Leviten und Brahmanen, das Volk dazu anzuhalten. Zarathustra hat also nicht an wilde Rinderräuber und fremde Feinde der Bauern gedacht (obgleich man an die heutige Feindschaft der räuberischen Kurden in den Bergen und der ausgeplünderten Bauern in den Tälern denken könnte), sondern an einen innerstaatlichen Gegensatz von Adel und Bauern. Hesiod hatte ja von einer anderen Seite einen ähnlichen geschildert, einen anderen wieder die Propheten. Bei den Indern nahm er aber in den Upanishaden die Form des Kampfes der aufgeklärten Mystiker gegen die Adeligen alten Stils an, die in der Polemik geradezu als dämonische Materialisten und Hedonisten hingestellt wurden. Nr. 83

Kampf war das Urerlebnis der Religion Zarathustras; der Mensch hat zu wählen, ob er auf der Seite des Lichts und Ahura Mazdas oder auf der der Finsternis und Ahrimans streiten und fallen will. Tiefsteckt in dieser Kämpfergesinnung einerseits alter Dualismus der Hirten, anderseits der Glaube an die Freiheit des Willens, aber die Iraner hatten keine Philosophen wie die damaligen Inder und waren sich dieses Problems nicht in abstrakter Form bewußt. In den Upanishaden aber klingt es in verschiedenen Formen an und wird bald positiv beantwortet, bald aber negativ mit dem Schreckbild der Prädestination und Gnadenwahl, das leise auch bei Jeremia anklingt. Der Dualismus der Zarathustrier hat auf den Westen bis heute stark gewirkt. Er ist in Christentum, Manichäismus, Judentum und Islam eingedrungen. Mit seiner scharfen Betonung ist das damals noch junge Iran ebenbürtig neben die anderen großen Kulturen der Zeit getreten. Nr. 91
Jer. 24, 7

Es war eng mit ihnen verknüpft, das zeigt der Mythos der vier Weltalter. Schon die alten Eisenschmiede hatten ihren Pessimismus in der Lehre vom vierten und letzten, eisernen Weltalter ausgedrückt. Hesiod, der Anwalt der armen Bauern, hatte ihn bei den Griechen eingebürgert. Daniel hat den Traum Nebukadnezars, des Leiden vorausahnenden babylonischen Königs, auf die vier aufeinander folgenden Reiche gedeutet, deren erstes der Koloß auf tönernen Füßen mit dem goldenen Haupte, deren drittes ehern, deren viertes eisern ist und hart wie Eisen alles zermalmen wird. Die Zarathustrier aber haben ihren Propheten als tragische Heldengestalt in die vier Weltalter eingebaut. Das erste ist paradiesisch wie das alte goldene, rein geistig. Das zweite ist das der Schöpfung dieser schlechten Welt. Das dritte ist das der Heroen und Zarathustras, der endlich im Kampfe fiel. Das vierte ist das schlechteste, unser heutiges. Zusammen sind es viermal dreitausend, also 12000 Jahre. Am Ende wird ein Heiland kommen und die Bosheit besiegen; alles wird wieder paradiesisch werden wie im Anfang. Die Inder, insbesondere Vishnuiten, haben diese Lehre übernommen, die 12000 Jahre, die schrittweise Verschlechterung, das Leben und Sterben Krishnas im dritten Weltalter, unser Leiden im vierten Weltalter und die Hoffnung auf einen Heiland am Ende mit einer paradiesischen Dan. 2

Welterneuerung. Freilich glauben sie, daß dann ein neuer vier-Weltalter-Zyklus beginnen wird, nicht nur Vishnuiten, sondern auch Buddhisten und Jainas glauben es. So haben die armen Eisenschmiede Vorderasiens den Grund für die tragischen Mythen dieser leidenden, heilands- und prophetengläubigen Zeit gelegt. Und auf diesem Mythos beruht die spätere indisch-vishnuitische Geschichtsvorstellung; langsam wurden die Dynastien der historischen Zeiten in das vierte Weltalter eingebaut, bis endlich im 18. Jahrhundert nach Christus in Bhavishya-purāna eine Art Weltgeschichte geschrieben wurde, die auch Christus und Mohammed in diesen Rahmen einspannt³⁹. Die erste Spur der indischen vier-Weltalter-Lehre findet man aber bei dem Upanishad-philosophen Aruna; kommt doch auch Krishna am Ende der Upanishaden vor.

e) Indien: Upanishaden

In Indien spielten Städte noch ebenso wenig eine Rolle wie in Iran. Es gab ebenso wenig eine Flotte oder eine Phalanx des Bürgerheeres. Der Adel kämpfte vom Streitwagen alten Stils. Von einer Fixierung des Rechts oder Entschuldung der Bauern war keine Rede. Die Despoten thronten in ihren Säulenhallen im Kreise ihrer Vezire und Priester und disputierten, wenn die politischen Geschäfte dazu Zeit ließen, über ritualistische Fragen, wie die Brahmanen alter Art sie liebten. Gerade solche Despoten aber führten Elemente des vorarischen Volksglaubens in die Disputationen und in den Glauben der Hindu ein: Sie waren ja wie alle Könige auf das Volk gegen den Adel angewiesen. Aus vorarischem Volksglauben, aus Schamanismus sowohl wie aus bäuerlichen Fruchtbarkeitsreligionen nahmen aber auch einige wenige Brahmanen die Elemente, die sie für ihre neue Mystik brauchten. Sie verachteten wie die Propheten der Juden und wie Zarathustra den Luxus der Adligen und lehnten die Riten der Brahmanen, der Brüder der Leviten und Magoi, ab. Sie lehrten, diese Welt als schlechthin leidvoll zu verstehen und das Heil in einem unsagbaren Jenseits der Erlösung zu suchen, lehrten den Heilsweg aber nicht in Opfern oder Riten, sondern in reiner Spekulation, ja im Schweigen der Mystik. Sie lehrten aber auch die Verantwortung des Menschen für sein Schicksal, für seine Leiden und Freuden; durch gute oder böse Taten in seiner früheren Wiedergeburt hat er sie sich verdient.

Seelenwanderung und Mystik waren das Neue dieser Periode. Und das bedeutet die Geburt der indischen Philosophie, ja der Philosophie der Menschheit überhaupt, denn nirgends sonst gibt es eine ältere. Man hat eingewendet, die Mystik der Upanishaden sei keine echte Mystik, da diese Männer nicht in Zungen reden. Nun, es war eben eine stille Mystik, die Schweigen empfahl und die tiefsten Geheimnisse der Wahrheit über das Herz und das All nur andeutete. Andere meinen, es sei keine Philosophie gewesen, weil diese Männer nicht die Erkenntnis um ihrer selbst willen, sondern als Heilsweg gesucht haben. Philosophie

ist aber immer aus Leiden geboren, und auch Platon suchte in ihr die gottgleiche Ruhe des Gemütes.

Die Texte der fünf alten Upanishaden sind einstweilen die einzige Quelle für die Periode Indiens; aus ihr können wir gewisse Kenntnisse über das Leben dieser alten Brahmanen, über ihre Leiden, den Hunger und die Liebe, die Angst vor dem Tode, das Sklavendasein der Schüler der Brahmanen, ihren maßlosen Stolz selbst in größter Armut und Verkanntheit, ihre Abhängigkeit von den Fürsten, aber auch die Weisheit so manches Fürsten, ja ihre Überlegenheit über die angeblich allwissenden Brahmanen und die Würde, mit der sie es die Brahmanen fühlen ließen, herauslesen. Der Streit der ritualistischen Brahmanen alten Stils, der mystischen Brahmanen neuen Stils und der aufgeklärten, den alten Ritualismus ablehnenden Fürsten durchzieht die Upanishaden und ist für uns die indische Abart der inneren Kämpfe, die damals in allen Kulturländern tobten und sich für die Kulturentwicklung so fruchtbar erwiesen. Der Streit ist ja der Vater aller Dinge; das erkannte einer der größten Weisen, Heraklit, kurz nach unserer Periode.

So läßt sich der Ursprung der Philosophie weltgeschichtlich kurz (und notgedrungen grob) folgendermaßen bestimmen: Am Ende der Steinzeit erwuchs aus der Weizenkultur die protohistorische Kultur vom Peloponnes bis Indien mit Stadt, Staat und König. Die ungefähr gleichzeitig in ihr Gebiet eingedrungenen Griechen, Iranier, Inder und Juden setzten sich mit ihr verschieden auseinander: Die Griechen mit Handel Plutokratie, Demokratie, Mysterien und Naturwissenschaft. Die Juden mit Übernahme des Königstums, Kampf der Propheten dagegen und als Ergebnis: Monotheismus, Heilandsglaube und Recht, um Gottes Strafe zu entgehen; die Iranier mit Schutz des Bauern gegen das Böse, den Kriegeradel, als Ergebnis Dualismus und Heilandsglaube. Die Inder mit Magie als Mittel der Brahmanen gegen alles Elend erst für materielle Wünsche, dann, bei Versagen, für Erlösung aus dem Kastenleid durch die magische Macht der Wahrheit und des Wissens.

Erst nach Betrachtung der fünf Generationen Upanishaddenker aber wird sich zusammenfassen lassen, aus welchen Richtungen und seit welchen Zeiten diese und jene geistigen Ströme in die Philosophie mündeten.

Zweiter Teil

PHILOSOPHIE UND MYSTIK
DER UPANISHADEN

A. ERSTE GENERATION ODER EXPOSITION

(CIRKA 700-670 V. CHR.)

Der ersten Generation lassen sich 35 Philosophen zuweisen. Von ihnen gehören 13 zur Gruppe der Verehrer von Atem und Wind, die anderen verehrten den Hunger, das Opferroß, die Sonne, den Blitz, die Rede, oder das Denken. Das Gesamtbild dieser Generation ergibt eine brauchbare Exposition für den Aufstieg bis zur Höhe in der dritten Generation und den Abstieg in der vierten bis fünften. Man könnte hier fast von Sekten oder Schulen reden, nur wissen wir nichts über ihre Kulte, Kultzentren oder Organisationen. Die Brahmanen waren eben keine Einheit, und für jeden dieser Zirkel gilt, was Goethe in seinem Proömium über die Völker sagte:

Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erde übergibt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt.

1. Verehrer des Atem-Windes, Nr. 1-13

Einer von ihnen, Raikva, hat ihre Lehre so formuliert:

Nr. 1

Der Wind ist ein «Zusammenbringer». Wenn das Feuer ausgeht, geht es in den Wind. Wenn die Sonne untergeht oder der Mond untergeht, oder wenn das Wasser austrocknet, gehen sie in den Wind. Soweit die Götter. Nun der Mensch. Wenn der Mensch einschläft, so geht die Rede, das Sehen, Hören und Denken in den Atem. Wind unter den Göttern und Atem unter den Lebenskräften sind die beiden «Zusammenbringer».

D. h. der Kosmos hat fünf Elemente, von denen vier (Feuer, Sonne, Mond, Wasser) aus dem fünften (Wind) stammen, vorübergehend aus ihm hervorkommen und in ihn wieder eingehen, während der Wind selber ewig ist. Entsprechend hat der Mensch fünf Lebelemente, von denen vier (Rede, Sehen, Hören, Denken) aus dem fünften (Atem) stammen, vorübergehend aus ihm hervorkommen und wieder in ihn eingehen. Atem und Wind aber sind wesensverwandt, sind die letzten Wirklichkeiten des Mikro- und Makrokosmos. Dies Stück scheint uns reichlich unphilosophisch, aber diese Lehre hat viele Anhänger gehabt und auf die Besten der folgenden Generationen stark gewirkt. Sie ist eben geladen mit jahrtausendealter Überlieferung und voll von Tiefsinn, den nur die historische Zergliederung langsam uns so lebendig machen kann, wie er es für die Alten damals war.

Ihre Grundlage ist die Vorstellung, daß die Elemente des Kosmos den

Kräften im Menschen entsprechen. In Urzeiten erzählten Weise unter den primitiven Jägern Sagen, wie diese oder jene Blume aus dem Blut eines unschuldig Erschlagenen, diese oder jene Art Gras aus den Haaren eines Märtyrers entsprungen war, während sein Leib in der Erde verschwand¹. Als dann später die ersten Pflanze Knollen und Samen in die Erde legten, opferten sie Menschen in der festen Überzeugung, daß neues Leben der Saat nur durch Tod eines Opfers erkaufte werden könne. Menschen werden und vergehen wie die Saat. Götter des alten Orients wie Attis und Tammuz waren solche Fruchtbarkeitsopfer. Auf solchem Boden erwuchs der Mythos von dem Urriesen, aus dessen geopfertem Leib die Welt wurde. Aus Ymirs Haaren wurden die Bäume, erzählten die alten Indoeuropäer. Dieser Mythos ist die eine Wurzel der noch halb mythischen, halb schon philosophischen Lehre, daß der Mensch und seine Glieder dem Kosmos und seinen Elementen oder Göttern (die Elemente leben ja) entsprechen. Es war ein großartiges Weltbild und war schon in einem späten Hymnus des Rgveda durchgedacht.

Nr. 77

s. o. 1000-700

Indoeuropäisch war aber die andere Wurzel dieses kosmischen Denkens, die in den Worten Blick-Blitz usw. niedergelegte Überzeugung, daß die Feuer- und Lichtnatur des sehenden Auges und der strahlenden Sonne ein und dieselbe ist. Dementsprechend entstand nach der Upanishadvariante jenes Mythos die Sonne aus dem Auge des Urriesen.

In den etwas jüngeren Zeiten der Indoiranier muß aus solchen Elementen schon die Mikro-Makrokosmos-Analogie mit feststehenden Fünferreihen von Begriffen wie Haut-Fleisch-Knochen-Haare-Mark, Seele-Atem-Blut-Kot-Schleim, Licht-Wind-Wasser-Feuer-Finsternis, wenn auch noch primitiv, so doch schon systematisch gelehrt worden sein. Die altvedischen Feuerpriester haben dann ihr Opferfeuer als Mund der Götter gedeutet, denn die Götter essen die Opfer durch das Feuer, und dementsprechend haben sie die Gleichung *Feuer* (als Gott oder Element) ist gleich *Mund* (des Urriesen) oder gleich *Rede* (des Menschen) hinzugefügt.

In jenen indisch-iranischen Fünferreihen entsprach Seele dem Licht, *Atem* dem *Wind*, Blut dem Wasser. Der Wind war wiederum schon von indoeuropäischen Zeiten her als Gott verehrt worden, und als solchen sahen wir ihn noch im Rgveda und in den Brahmanas. Indoeuropäisch war aber auch die Wurzel 'an' schon für Atem, Wind und Seele verwendet.

Im vedischen Lied von der Opferung des Urriesen hieß es ferner, aus seinem Denken entstand der Mond, eine mikro-makrokosmische Entsprechung, die wir noch nicht verstehen können, die aber allgemein bis in die Upanishaden hinein (nicht nur in Raikvas Lehre!) blieb. Bei Raikva entsprach also auf Grund alter Tradition Feuer dem Reden, Sonne dem Sehen, und Mond dem Denken. Aber es war ein Fehler, wenn er Wasser dem Hören parallel setzte, denn dem Hören entsprachen in anderen Textstellen die Himmelsgegenden. Damit war gemeint, daß man aus allen Himmelsrichtungen von weit her hören kann. Raikva hat aber Wasser eingesetzt, weil er gewisse Beobachtungen von Zauberern (s. u.) verwenden wollte.

Die menschlichen und kosmischen Begriffspaare sind also einigermassen ableitbar. Warum aber nannte Raikva Atem und Wind die beiden Zusammenbringer? Einestheils wegen einer Reihe von Beobachtungen. Man beobachtete, daß der Einschlafende aufhört zu reden, zu sehen, zu hören und zu denken. Diese seine geistigen Fähigkeiten sterben aber nicht, sondern beim Erwachen sind sie in alter Frische wieder lebendig. Man deutete diese Beobachtung als ein Eingehen der Geistesfähigkeiten in die auch im Schlafe nicht aufhörende, also unermüdliche, ewig lebendige vitale Lebenskraft des Atems, und als ein Wieder-Heraustreten aus ihr. Den Kreislauf des Hervorkommens und Wiedereingehens hatte man schon längst am Wasser erkannt: aus dem Ozean steigt es auf zu den Wolken und wieder herab durch Regen und Flüsse in den Ozean:

Des Menschen Seele
Gleicht dem Wasser:
Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es,
Und wieder nieder
zur Erde muß es
ewig wechseln.

(Gesang der Geister über den Wassern, Goethe 1779)

Man sprach bei solchem Kreislauf gerne, wenn auch etwas unlogisch, vom Mutterschoß, aus dem etwas nicht nur hervorkommt, sondern in den es auch wieder eingeht wie die Sonne täglich ins Opferfeuer. In der Kosmogonie war das Auge des Urriesen zur Sonne geworden. Bei der Menschenschöpfung ist die Sonne wiederum als das Auge in den Menschen eingegangen; im Sterben, sagte man, geht das Auge des Menschen in die Sonne ein, wie der Leib aus den Elementen gebildet wird und in sie wieder zerfällt.

Ein Zauberer der Brähmanas aber beobachtete folgende Reihe kosmischer Untergänge. Rückert übersetzt:

AB 8, 28
Br. Erz. 1, 64

Der König läßt zu sich zwei Zauberkundge laden,
Mit Bann zu schützen ihn, und seinem Feind zu schaden.
Der eine Meister zieht im Luftraum seine Kreise,
Und murmelt fürchterlich die Luftzerstörungsweise:
Vier Götter sind es, die im Luftraum untergehen;
So untergehen soll dein Feind, und nie erstehn.
Der Blitz, wann er gezuckt, ist im Gewölk geschwunden;
So schwindet hier ein Mensch und wird nicht mehr gefunden.
Gleich diesem Blitze soll die Macht des Feindes schwinden,
Und in den Welten sei nicht seine Spur zu finden.
Die Wolke, die zerfloß, ist in den Mond geschwunden;
So schwindet hin ein Mensch und wird nicht mehr gefunden.
Gleich dieser Wolke soll die Macht des Feindes schwinden,
Und in den Welten sei nicht seine Spur zu finden.

Der Mond abnehmend ist im Sonnenglanz geschwunden;
 So schwindet hin ein Mensch und wird nicht mehr gefunden.
 Gleich diesem Monde soll die Macht des Feindes schwinden,
 Und in den Welten sei nicht seine Spur zu finden.
 Die Sonn' im Untergehn ist in die Nacht geschwunden;
 So schwindet hin ein Mensch und wird nicht mehr gefunden.
 Gleich dieser Sonne soll die Macht des Feindes schwinden,
 Und in den Welten sei nicht seine Spur zu finden.

Der Rest des Gedichtes gehört nicht hierher.

Rückert ist hier auch nicht ganz genau. Der Zauberer hatte folgende Kette von Untergängen gefunden: Blitz geht in den Regen, der wiederum in den Mond, der Mond geht in die Sonne, die ins Feuer ein, ins abendliche Opferfeuer. Feuer aber geht in den Wind ein. Mit dieser Kette hatte er den Wind als das letzte erwiesen, in das die anderen Weltmächte eingehen und aus dem sie in umgekehrter Abfolge auch wieder hervorkommen; und die Grösse des Windgottes zu zeigen, war der Sinn dieses Beobachtens.

Nr. 5 Diese fast noch anschaulich-einleuchtende Lehre hat ein anonymes Upanishad-Zauberer in reichlich gewaltsamer Weise vereinfacht und gegen alle Naturbeobachtung behauptet, *Feuer ginge in die Sonne, Sonne in den Mond, Mond in den Blitz und Blitz in den Wind ein; ebenso Rede ins Sehen, Sehen ins Hören, Hören ins Denken und Denken in den Atem. Beide Reihen von kosmischen und menschlichen «Göttern» kämen aber aus dem Wind und Atem wieder hervor. Wer das weiß, den können die Berge des Nordens (Himalaya) und Südens (Vindhya), selbst wenn sie ihn verschütten wollen, nicht töten, und alle seine Hasser sterben um ihn herum.*

An solche Beobachtungen und Begriffsreihen hat jener Raikva (und mancher andere damals) angeknüpft. Aber er hat in Polemik gegen die Ritualisten mit ihren Feueropfern gelehrt: Feuer, Sonne, Mond und Wasser gehen alle in den Wind ein; nicht aber geht die Sonne abends ins Feuer ein, wie die Feuerpriester zur Verherrlichung ihres Feuers behauptet hatten. Nicht Feuer, sondern Wind ist die Urmacht, der «Zusammenbringer» der die Elemente oder Götter in sich raffende Gott und der Mutterschoß des All.

Ś X, 3, 3, 8
 (s. Nr. 46) Ein anderer Zauberer der Brāhmanas hat diese Vorstellungen benutzt, um zu lehren, wie man sich nach dem Tode ein seliges Himmelsleben gewinnen kann: Wer diese Mikro-Makrokosmos-Lehre kennt und stirbt, der geht mit seiner Rede ins Feuer oder zum Feuergotte ein, mit seinem Sehen zur Sonne usw., der kann sich den Himmel auswählen, in dem er mit Sonne oder Mond, Feuer oder Windgott zusammen in Seligkeit leben möchte. –

Unser Raikva war aber auch noch solch ein Zauberer und lehrte: So wie Wind und Atem alles in sich rafften, so rafft der Wissende durch die magische Kraft dieses Wissens alle Verdienste an sich, die alle Wesen mit all ihren Guttaten erworben haben, d. h. alle ihre Ansprüche auf seliges Himmelsleben. Wissen um den Mutterschoß, der alles in

sich verschlingt, Wissen um diese Einheit der Welt in ihrem Ursprung und Ende bringt seligen Gewinn. Raikva war eben noch kein wahrer Philosoph, dem das Wissen um die Einheit des Alls und seinen ewigen Urgrund als erhebendes Bewußtsein genügt hätte, oder der daraus die Maxime edlen Handelns abgeleitet hätte.

Diese Verherrlichung des Atems als des Unermüdlichen unter den Lebenskräften bedingte aber, daß für eine Seele, eine einheitliche, geistige, ewige, persönliche Substanz im Leibe kein Platz war. Reden, Sehen, Hören und Denken wurden zwar aus dem Atem hergeleitet, aber der Atem war deshalb noch keine Seele. Damit hoben sich diese alten Atem-Wind-Verehrer von anderen Denkern ab, hatten doch schon prähistorische Primitive, ganz zu schweigen von den Städtern des alten Orients mit ihrem Osiriskult usw. Seelenvorstellungen und hatten doch in eben dieser ersten Generation andere Upanishaden-denker im «Mann im Auge», dem winzigen Spiegelbild, das einer im Auge des anderen sehen kann, eine Seele erblickt. Die Atem-Wind-Verehrer kamen also mit der Leugnung einer ewigen Seele den modernsten amerikanischen Behavioristen um Watson nahe, die eine Psychologie ohne Psyche betreiben, und später gehörten die Buddhisten zu dieser Geistesrichtung. Leider hat sich aber keiner der Atem-Wind-Verehrer über diesen Punkt ausgelassen, so daß wir die ethischen oder religiösen Hintergründe dieser Art Materialismus noch nicht aufweisen können.

Einige Atem-Wind-Verehrer wie Baka, Brahmadatta, Satyakāma und andere² haben in dieser und den folgenden Generationen die ägyptisch-römische Fabel vom Streit der Glieder des Leibes für den Nachweis des hohen Ranges des Atems verwendet:

Nr. 7

Nr. 7 (s. u.

78, 86, 106)

s.o. 1200-1000

Der Schöpfer schuf aus dem Auge, dem Munde usw. des Urriesen die Götter Sonne, Feuer ... und setzte sie als Sehen, Reden ... dem neu geschaffenen Menschen ein. Um den Menschen und diesen seinen Kräften Essen zu verschaffen, schuf er dann die Göttin Speise; die floh aber aus Furcht davon. Der Mensch versuchte sie mit der Rede, dem Sehen ... zu packen, aber kann man etwa durch reden, sehen ... satt werden? Nur mit dem Atem im Leibe, dem Verdauungswind, packte und verzehrte er sie. Er ist also wiederum der Oberste der Lebenskräfte.

Nr. 77

Der Atem ist der Ernährer des Leibes. Satyakāma aber sprach davon, daß diese Lebenskräfte stritten, wer der beste unter ihnen sei, und daß sie zum Entscheid einer nach dem anderen aus dem Leibe auszogen. Als die Rede ausgezogen war, lebte der Mensch als Stummer weiter; als das Sehen ausgezogen war, lebte der Mensch als Blinder ...; als aber der Atem ausziehen wollte, hätte er beinahe alle anderen Lebenskräfte mit sich gerissen, wie ein edles Pferd die Pflöcke ausreißt, an die es gefesselt ist. Da flehten ihn die anderen an, zu bleiben, und erkannten seine Oberhoheit an.

Nr. 78

Brahmadatta wendete die Fabel so: Die Götter lagen im ewigen Streite mit den Dämonen und verwendeten erst die Rede, dann die anderen Lebenskräfte als ihre magischen Waffen, d. h. als Hymnen bei ihren Riten. Aber die Dämonen schlugen diese mit Übeln. Daher kommt es, daß man auch Unwahres redet, Un-

Nr. 6

liebes sieht ... Nur den Atem konnten sie nicht schlagen, sondern zerstoßen an ihm als wie ein Erdklumpen, der gegen einen Stein fliegt. Der Atem ist ja frei von allen Übeln, aller Ermüdung. Er rettet vor dem Tode ...

- Für diese alten Priester war ihr Hymnus, ihr Zauberspruch die höchste Macht, und der Atem erwies sich diesen Männern als die höchste Macht, also wesensgleich mit dem Hymnus... Wer diese Oberhoheit des Atems weiß, der kann durch Aussprechen dieser Wahrheit einen abgestorbenen Baum wieder wachsen lassen, der wird magischer Weise
 Nr. 78 der Oberherr seiner Sippe werden, den rettet der Atem als Gott vom
 Nr. 86 Tode und führt ihn ins Jenseits, der vermag mit der magischen Macht
 Nr. 7 dieser Wahrheit seinen Auftraggebern die Erfüllung all ihrer Wünsche
 Nr. 6 zu erwirken. So blieben diese Männer noch tief im Mythischen und Magischen stecken wie Raikva.

- Jeremia und Jesaja haben sich Lämmer genannt, die zur Schlachtkbank geführt werden von ihren Feinden unter den Adligen, Priestern
 Jer. 11, 19 und reichen Kaufleuten. Ein Anonymes der Upanishaden aber hat den
 Jes. 53, 7 Atem, der ihm soviel war wie seine Seele, *das Opfertier genannt, das im Kopfe angebunden ist. Der Kopf ist ihm zugleich eine Schale, mit der Wölbung nach oben und der Öffnung nach unten. Das Auge ist in ihm wie ein Fenster. Verschiedene Götter, Verwandte des Atems, aber feindliche Vettern, bestürmen dies Fenster; sie haben ihre Angriffspunkte in der Pupille, im Schwarzen und im Weißen und in den roten Äderchen im Auge. Man sieht bei diesem Bilde förmlich einen Asketen in seiner Klausur vor sich: Er sieht seine Seele als Opfertier, als bedroht von den feindlichen Sinnendingen der Außenwelt, den Göttern, die ihm verwandt, aber feindlich sind und ihn bedrängen, ihn, der doch nur Ruhe vor aller Welt will.*

- Ein anonymes, ihm geistig verwandter Atem-Verehrer rief den Wind als
 Nr. 13 brahman, als höchste Weltmacht an, oder genauer als ihre sichtbare Form, denn das brahman ist an sich unsichtbar. Zugleich feierte er den Wind als Wahrheit und Recht und betete um Ruhe, Ruhe, Ruhe.

Höher konnte die Anbetung des Windes nicht getrieben werden, denn die Begriffe von brahman, Ruhe, Recht und Wahrheit waren die höchsten bis zum Ende der Upanishadphilosophie. Man sieht, wessen die Atem-Wind-Verehrer fähig waren, und das (der Sprache nach) schon in dieser ersten Generation der Upanishaddenker. Aber das kann täuschen, und vielleicht gehören diese asketischen, einsiedlerischen beiden erst in spätere Generationen.

- Sonst waren die alten Atem-Wind-Verehrer noch recht naive Magier.
 Nr. 6 Baka war der Hymnensänger der Leute im Naimisha-Walde, in dem auch das indische Volksepos Mahābhārata zum ersten Male gesungen wurde. Dies war also ein berühmtes Kulturzentrum, und in diesem Epos
 IX, 41 wird Baka als sehr gewaltig und zornig geschildert: Er gab einst seine eigenen Kühe aushilfsweise einigen Brahmanen als ihr Opfergeschenk, bat dann den König des Landes, den berühmten Dhrtarāshtra, um Ersatz. Der aber war gerade verärgert über das Verenden einiger eigener Kühe und bot sie ihm an. Baka geriet darüber in Zorn, nahm sie, opferte sie, ihre unreinen Kadaver, stückweise im Feuer und vernichtete

durch diesen ekelhaften Zauber den König, bis er um Gnade bat. Dieser Baka, heißt es in der Upanishad, saß einmal am Djangelrand des Dorfes, um in der Stille seinen Veda zu memorieren. Da kam eine Meute Hunde und bat ihn, für sie Hymnen zu singen, damit sie ihren Hunger magisch vertrieben; und er tat so. Das klingt uns wie ein Märchen, aber damals wurde es wie eine Legende geglaubt. Dem Baka selber mag die ihn umbellende Meute als heulende Masse von Bettlern erschienen sein, wie er versunken dasaß, ein indischer Franz von Assisi, der sich für die Elendsten aller Elenden, die hungernden, ausgesetzten Leichen und Dreck fressenden, als unrein verachteten und getretenen Hunde hergab. Er war eben ein Aufgeklärter; kein Ritualist alten Stils hätte das getan. Das ist dem ähnlich, wenn der Atem der Rangstreitfabel alles fressen darf, weil er der Oberste ist. Im damals noch jungen Kastenwesen waren Speise-Tabus ungemein scharf, wurden noch mit der ganzen abergläubischen Furcht eingehalten, wie sie seit Jahrtausenden für die vorgeschichtlichen Primitivstämme der Djangel gegolten hatten, ehe sie in die Kastenordnung übernommen wurden. Ein Hochkastiger durfte mit keinem Niedrigeren zusammen essen. Fleisch von Schweinen, und selbstverständlich von Hunden, war ihnen verboten, wenn auch die primitiven Djangelbauern Schweine züchteten und aßen. Aber wie das Feuer, der Mund der Götter, Alles essen kann, was man ins Feuer als Opferspende schüttet (Die Kirche hat einen großen Magen . . .), so wagten von jetzt an manche der Antiritualisten, der Aufgeklärten der Upanishadphilosophen sich über die Speise-Tabus zu erheben. In der folgenden Generation sprach König Ásvapati das offen aus, unter den Atem-Wind-Verehrern der dritten Generation tat es Ushasti, ein armer Brahmane, von dem erzählt wurde, wie er in einer Hungersnot betteln ging und sich dann einen reichen Auftraggeber suchte.

s.Nr.1,41,78

Nr. 37
Nr. 60

Von Raikva wurde ganz märchenhaft erzählt: Ein Fürst belauschte zwei vorüberfliegende Wildgänse. Dies ist nebenbei bemerkt der älteste Beleg dieses schönen Märchenmotivs; bei Grimm ist es der Getreue Johannes, der auf der Seefahrt drei Raben belauscht. Die Wildgänse sprachen von dem «Zusammenbringer» Raikva, der kraft seines Geheimwissens alle Ansprüche auf himmlischen Lohn, die fromme Menschen sich erwerben, «an sich rafft». Der reiche Fürst sandte seinen Diener aus, und der fand endlich den Weisen, wie er unter einem Wagen hockte und sich den Grind abkratzte – ein indisches Gegenstück zum Zyniker Diogenes in seiner Tonne, den Alexander ansprach. Der Fürst nahm 1000 Kühe, Gold und einen Maultierwagen und bot sie dem Weisen als Preis für sein Geheimwissen. Aber der verlachte ihn. Da fügte der Fürst noch seine schöne Tochter hinzu, und die nahm der Weise mit Freuden und teilte dem Fürsten sein Wissen mit. Raikva war also kein Asket; er freute sich der schönen Prinzessin. Eine parallele Legende stand im Brähmana über den heiligen Cyavana: Prinzen beleidigten ihn; Cyavana verfluchte ihren Vater, der Vater gab ihm als Lösegeld seine Tochter, und der Heilige ließ sich für sie in einem Jung-

Nr. 1

brunnen verjüngen. Andererseits haben später Buddhisten in ihrem Haß gegen die Brahmanen öfters erzählt, daß gierige, grausame Brahmanen ihr Geheimwissen an gläubige Fürsten nur gegen die unmenschlichsten Preise verkauften; sie forderten von ihnen ihre Frauen oder verlangten, daß sie den Fürsten Nägel ins Fleisch schlagen oder sie rösten dürften, indische Shylocks in der Polemik der Buddhisten³. Raikva soll aber in unserer Legende nicht etwa dafür getadelt werden, daß er sein Wissen gegen eine Prinzessin verkaufte. Es soll nur naiv die Größe seines Wissens verherrlicht werden: Fürsten sollen froh sein, ihre kostbaren, feinen Prinzessinnen den armen, verkannten, nur durch märchenhafte Wunder offenbaren, weisen Brahmanen geben zu dürfen.

- Nr. 61 Der Unheimlichste und Größte dieser Art hungernder und Atem und Wind verehrender Bettlerphilosophen aber war Kaushītaki in der dritten Generation, eigentlich Kahoda, Sohn des Kushītaka.

Prosaischer war die Anekdote, die Raikva erzählte, das heißt die als Schaltgeschichte in die Rahmenerzählung des Raikva eingeschoben ist: Die Inder waren ja Meister im Schachteln von Geschichten, und auf sie geht die Rahmengeschichte und die Schachtelung von 1001-Nacht zurück⁴. Um seinen Begriff vom Zusammenbringer Atem eindringlicher zu machen, erzählte er von einem bettelnden Brahmanenschüler, einer Art Vagant, wie er einen Fürsten Abhipratārin und seinen Brahmanen Śaunaka bei ihrem Male um Essen anbettelte und ihnen dabei eine Rätselstrophe vom Atem, der die Rede, das Sehen, Hören und Denken verschlingt, aufgab und betonte, daß er als Kenner dieses Verschlingers ein Recht auf Essen hat. Der Brahmane des Fürsten aber antwortete mit einer anderen Rätselstrophe, in der dem Kundigen angedeutet war, daß der Wind noch höher als der Atem steht, denn er verschlingt den Atem, den Verschlinger. Er übertrumpfte damit die Strophe des Schülers, aber ließ ihm doch zu essen geben.

Hunger war also das Leiden dieser Brahmanen und Atem-Wind-Verehrer. Primitiver Hunger trieb sie zur Ausbildung ihres Geheimwissens, ihrer Atem-Verehrung. In diesem allgemeinen Leiden, das auch Brahmanen nicht verschonte, das an der Wurzel ihres Konkurrenzkampfes um die Geschenke der Reichen lag, in ihm lag auch eine Wurzel der Mystik und Philosophie. Hunger der Massen trieb die jüdischen Propheten, trieb Solon und Zarathustra, vom Magen handelte die ägyptisch-römische Fabel, und aus Hunger setzten die armen Eltern Hänsel und Gretel im Walde aus, wie noch unser Märchen rührend schlicht erzählt. Später hat ein Aristokrat wie Buddha als die drei Urleiden nicht mehr Hunger, sondern nur Alter, Krankheit und Tod genannt, aber am Anfang der Upanishaden ist noch ganz deutlich der Hunger als das große Übel hingestellt, am großartigsten vom

2. Verehrer des Hungers

Er betete als Hunger den Todesgott und Schöpfer der Welt an:

Im Anfang gab es hier gar nichts. Dies war vom Tode, vom Hunger verhüllt, denn der Hunger ist der Tod. Dieser wünschte, leibhaftig zu werden, sang Hymnen (wie die primitiven Regenmacher und die Brahmanen taten) und schuf damit die Wasser. Aus seiner schwitzenden Askese entstand die Glut. Aus dem Rahm der Wasser kochte er die Erde. Er machte sich dann zu den drei Göttern: Feuer auf Erden, Wind im Luftraum und Sonne am Himmel. Er hatte die Gestalt eines Riesenpferdes: Der Osten war sein Haupt, der Westen sein Schwanz, der Himmel sein Rücken, der Luftraum sein Bauch. Er wollte (neben diesem kosmischen Leib) noch einen zweiten (Mikro-)Leib haben und gebar deswegen aus seinem Denken die Rede. Dies, sein Geschöpf, wollte er fressen, aber es war ihm zu wenig. So schuf er mit der Rede (indem er als Zauberer nur die Namen der Dinge aussprach) die Veden, Riten, Menschen und Tiere. Wieder hätte er diese Welt der Opferriten gerne gefressen, aber wieder dünkte sie ihn zu wenig. Also ließ er seinen Leib durch Askese schwellen (der Leib des Hungernden und Gestorbenen schwillt ja) und so entstand ein Roß, denn das indische Wort für Roß, (āsva) kommt, meinte dieser Kosmogone irrtümlich, von der Wurzel svi-schwellen. Dies Roß bekam er selber nach einem Jahr zum Fraß (denn ein Jahr ließen die Inder das Opferroß frei laufen, ehe es geschlachtet wurde). Wer dies weiß, ist magisch geschützt, daß ihn der Tod nicht packt, weder hier noch im Jenseits, denn er ist ja selber der Tod.

Man muß wissen, daß das Roßopfer das größte der alten Inder war und wohl schon der Indoeuropäer. So wie die Sonne frei ihre Bahn zieht, ließ der Fürst, der den Rang eines Oberkönigs beanspruchte, sein Roß ein Jahr lang frei schweifen; kein Nachbarfürst durfte wagen es anzuhalten und mußte so die Oberhoheit jenes anerkennen. Dann erst wurde es feierlich geopfert. Dabei spielte eine uralte Ahnung mit, daß das geopfert Tier der Gott selber ist. Hier nun wurde der Tod und Hunger (als wenn es keine andere Todesursache gäbe!) als Schöpfer und Riesenroß gedacht. Es gibt ja unzählige Sagen von unheimlichen, umgehenden, böartigen magischen Pferden. Indische Primitive dachten sich die furchtbare Jagdgöttin als erschreckendes Pferd. Andere beten bis heute mehr sein Pferd als den Gott Aiyana selber an, der auf ihm in nächtlicher wilder Jagd umgeht¹. Man bedenke, daß die Arya eben erst das Pferd vor ihren gefürchteten Kriegswagen in Indien eingeführt hatten und die dortigen Primitiven eine panische Angst vor ihrer Wildheit haben mußten. Andererseits malte gerade ein damaliger Brahmane mit genau denselben Worten wie unser Hungerkosmogone das Opferroß als kosmisches Riesentier aus, wie man sonst auch den Urriesen kosmisch ausgemalt hatte und wie andere damals die heilige Kuh als Zugtier und Milchspenderin mit kosmischen Massen schilderten. Aus solchen irrationalen Gefühlsmassen schuf der Hungerkosmogone das wüste Bild des Rosses, Todes, Hungers und zaubernden, singenden und schwitzenden Schöpfers, war doch nach alter Vorstellung der Schöpfergott Prajāpati das Opfer selber und hatten doch die

Nr. 15

vorarischen Bauern den Sonnengott Vishnu als Opfereber verehrt und in den Hinduismus als bis heute lebende Glaubensgestalt eingebracht.

- Man fürchtete Hunger und Tod und erklärte den Tod für das eigene Ich, damit er einen nicht packe. Noch im Grimmschen Märchen bittet der Arme den Tod zu Gevatter, nicht den Gott, denn der ist ungerecht und läßt den Armen hungern. Der Tod aber ist gerecht und holt Arme und Reiche gleicher Weise. Und der Tod hätte seinem Patenkind geholfen, hätte das nicht gegen sein Gebot verstoßen. Die Götter und Dämonen der Primitiven und noch der Städter und Bauern der altorientalischen Hochkulturen waren ja grausame, Menschenopfer verlangende Götter der Fruchtbarkeit. Sie erschienen den Frommen wie z. B. Jesaja gerade in dieser gleichen Zeit als Tod; er klagte die Verächter Jahves an: «Ihr sprecht: Wir haben mit dem Tod einen Bund und mit der Hölle einen Vertrag gemacht; wenn eine Flut daherkommt, wird sie uns nicht treffen; denn wir haben die Lüge zu unserer Zuflucht gemacht.» Die Lüge nannte aber Zarathustra damals die Macht des Bösen. Tod nannten die Buddhisten den teuflischen Versucher und Liebesgott, der die Menschen sich paaren und mehren läßt und damit vom Heilswege der Erlösung abhält. Liebe und Tod sind ja urverwandt, und die primitiven Fruchtbarkeitsgötter waren huldvoll und grausam, schaffend und vernichtend zugleich. Śiva behielt bis heute diesen zweigeleisigen Charakter bei. Die Primitiven verehrten den grausamen Gott, beschwichtigten ihn, weil er sonst alles vernichtet. Noch heute fließen täglich Ströme von Blut geopferter Ziegen, bis vor kurzem von Menschen, in den Tempeln der großen Muttergöttin Indiens. Da gilt keine Moral, keine Humanität. Despoten sind böse, und doch stellt man sich in ihren Schutz. Götter sind böse, aber was hilft? Man stelle sich in den Schutz des Todes, und er wird einen verschonen, er wird einem das Sterben leicht machen, wird einen vor dem Verderben nach dem Tode bewahren, einen in ein seliges Jenseits geleiten und dort nicht noch einmal aus der ewigen Seligkeit dahinraffen, wie es den unwissenden Sterblichen bevorsteht. Jesaja erklärte die Götter der Altorientalen für Tod und Teufel. Zarathustra wertete die altarischen Götter zu Teufeln ab und stellte seinen Ahura Mazda dem Teufel gegenüber. Die Buddhisten erklärten ganz ähnlich die altarischen Götter für bloße Engel mit geringer Macht und den alten Liebesgott für den Versucher und Todesgott. Unser Hungerkosmogone flüchtete in den Schutz des Todes, aber Jesaja wetterte gegen die Baalsverehrer und schilderte sie wie Dr. Fauste, die sich dem Teufel verschrieben haben. So steht unser Hungerkosmogone in dem brodelnden Kessel der damaligen geistigen Revolution.

- Er knüpfte dabei an ältere Kosmogonien der Brāhmana-Periode an:
 §. 2, 2, 4 Der Schöpfer schuf zuerst aus seinem Munde das Feuer. Das aber wandte sich sofort gegen seinen Schöpfer und wollte ihn verschlingen. Da schuf er ihm als Fressen die Opfer und rettete sich so vor dem Tode, dem Fresser, dem Feuer. – Oder: Der Schöpfer erschuf aus seiner oberen Hälfte die Götter, aus seiner unteren die Menschen und außerdem den

Tod als Fresser der Menschen. Daher fürchtete er sich mit seiner sterblichen Hälfte vor dem Tode und versteckte sich in der Erde. – Oder: In der Sonne ist ein Mann und der ist der Mann, den man im Auge als winziges Spiegelbild sieht, und ist zugleich der Tod, und wer weiß, daß er also der Tod ist (denn jener Mann im Auge ist die Seele), der wird so unsterblich wie der Tod. § 10, 5, 2 s. Nr. 17, 21

Solche altertümliche Gedanken sind nicht etwa nur poetisch, sie sind damals grausamer Ernst gewesen. Vor Zarathustra verehrten die Völker in Vorderasien Zervan, den Gott der Zeit, der seine Geschöpfe selber wieder verschlingt. Die Griechen hatten schon zu Hesiods Zeiten davon gehört und die vorderasiatische Göttersage von dem Gott, der seine eigenen Kinder verschlingt, bis ein Sohn ihn entthront, als Sage von Uranos, Kronos und Zeus übernommen. Die Inder haben später (aber vielleicht auch schon damals) ihren Sonnengott Vishnu als bluttriefenden Fresser seiner eigenen Geschöpfe, als «Große Zeit» verehrt. Das Schicksal schafft und frißt, der ganze Lauf der Welt ist ein riesiges Fressen, das war das grausige Weltbild der Hungernden, der Mühseligen und Beladenen dieser frühen Jahrhunderte vor Beginn der Philosophie. Der indische Asket aber lebt dem Volke ein Leben der Entsagung vor, und Buddha, bis auf die Knochen abgemagert bei seiner grausamen Selbstkasteiung, wurde in Indien und weit nach Inner- und Ostasien hin das asiatische Analogon zum Schmerzensmann, den die Römer kreuzigten, weil sie meinten, er wollte ein König rebellischer Juden sein.

3. Verehrer des Opferrosses als Weltriese. Nr. 15–16

Die Morgenröte ist das Haupt des Opferrosses, die Sonne ist sein Auge, der Wind sein Atem, das All-Männer-Feuer sein Maul... der Himmel sein Rücken ... die Himmelsrichtungen sind seine Seiten, die Jahreszeiten seine Glieder ... Kräuter und Bäume seine Haare ... sein Gähnen ist Blitzen, sein sich-Schütteln ist Donner, sein Stallen ist Regen ... das Meer ist sein Verwandter und sein Mutterschoß. Nr. 15

Mit dem Pferd vor ihrem Kriegswagen, einem Wunder an Schnelligkeit für die Damaligen, hatten die Indoeuropäer die Länder von England bis Indien erobert. Es war das Tier der adligen Herren und des vornehmsten Opfers. Schon in ihrer Urzeit fabelten die Indoeuropäer von der Geburt des Pferdes aus dem Meer, und vielleicht geht die Vision, wie es sich mit dem Auge der Sonne am Haupte der Morgenröte über das Meer im Osten erhebt, auf alte Bewohner der kaukasischen Ufer des kaspischen Meeres zurück.

Dem Roß des Kriegeradels stand das Rind der Bauern gegenüber, das geduldige Zugtier des langsamen Ochsenkarrens und des Pfluges und der Spender der Milch. Die Brahmanen hatten ihre Kühe, sie brauchten ihre Milch für ihre Riten, sie ließen sie sich von den Adligen schenken und verherrlichten sie in Legenden, wie Heilige aus ihren Kühen alle Wunder ermolken, die sie sich nur wünschten. Es ist also

verständlich, daß Brahmanen die Kuh ebenso als Weltriesen schilderten wie den geopfertem Urriesen und das Opferroß. Pfl egten doch Ägypter den Himmel als riesige Kuh abzubilden, sternenbesät und mit ihren hohen Beinen auf der Erde fußend; aber auch die Sonne zwischen den Hörnern eines riesigen Rindes. Man steigerte naiv zu kosmischer Größe, was man eindringlich als verehrungswürdig hinstellen wollte. – Man fürchtete das Gewitter, sehnte es zugleich wegen des fruchtbaren Regens herbei und deutete es als Gähnen, Schüttern und Stallen des Riesenrosses. Und wie nach älterem Mythos aus dem Munde des Urriesen das Feuer hervorgekommen war, so aus dem aufgerissenen Maul des

Nr. 37 Rosses das All-Männer-Feuer. Das ist ein etwas mystischer Begriff, der damals und ganz besonders bei König Aśvapati in der 2. Generation

Nr. 16 eine große Rolle spielte. Eigentlich ist es das Feuer der Leibeswärme. Ein damaliger Anonymus hat es schlicht geschildert. *Man hört es knistern, meinte er, wenn man sich die Ohren zuhält.* Wie konnte er wissen, daß er da kein Feuer im Leibe hörte, sondern die Anspannung der Muskeln in den die Ohren zudrückenden Fingern.

Uns ist aus dieser ersten Generation keine eigentliche Verherrlichung des Urriesen neben dem des Opferpferdes erhalten, nur Anklänge daran bei Sonnenverehrern. In der 2. Generation wurde sie von König

Nr. 37 Aśvapati dann aber so groß gestaltet, daß sie eine der wesentlichen Vorstufen zur All-Eins-Mystik Yājñavalkyas in der 3. Generation wurde.

4. Verehrer der Sonne, Nr. 17-22

«Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich... durchaus! Denn sie ist... eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist», sagte Goethe zu Eckermann am 11. März 1832.

Sonnenverehrer gab es schon unter den Primitivsten, in Indien besonders bei den Stämmen, die heute noch ihre Mundasprachen sprechen, im Kern wohl Jägern. Schon auf prähistorischen Felsbildern haben sie Männer mit langen Haaren gezeichnet; die sollten die Strahlen der Sonne darstellen.¹ Simson, der Held, der «Sonne» heißt, trug ja seine Kraft in seinen Haaren. Im alten Orient war König Echnaton von Ägypten der Große, der aus dem Sonnengott den gütigen Herrn des All machte. Er fühlte die Strahlen der Sonne als Arme und Hände des fernen Gottes voll Gnade zu sich herabreichen. Hammurabi empfing aus den Händen des Sonnengottes das erste Gesetzbuch der Menschheit, und Gilgameschs Gott war der Sonnengott. Die Indoeuropäer haben den Sonnengott auf einem Rosse-bespannten Wagen über den Himmel fahren lassen. Sol-Helios-Sūrya sind die überlebenden Formen seines Namens, und Sūrya ist der einzige unter allen vedischen Göttern, der es später zu einem Tempelkult gebracht hat (die alten Arya hatten ja weder Tempel noch Götterbilder). Die Assyrer haben ihren Gott Aschur auf Reliefs als Sonnengott, u. z. als männliches Brustbild in der Sonnen-

scheibe mit den langen zeremoniellen Bart- und Haupthaaren abgebildet. Die Zoroastrier haben danach ihren Ahura Mazda ganz ähnlich als Gott des Lichts dargestellt. Arier haben den Kult des Sonnengottes auf dem Pferdewagen mit Weihungen von Wagen und Pferden aus Bronze bis nach Palästina getragen. Sogar Stadtkönige in Juda weihten solche Rosse und Wagen dem Sonnengotte nach persisch-rhodischer Sitte. Und es war gerade in der Zeit der Upanishaden, daß König Josia der Eiferer des Monotheismus, diese Weihgaben abtat² und im Deuteronomium den Juden verbot, die Hände anbetend zu Sonne, Mond und Sternen zu erheben.

2.Kön. 23, 11
5.Mos. 4, 19;
17, 3

Unter den Upanishad-Frommen aber blieb der Sonnengott entweder der eine der drei Götter Feuer auf Erden, Wind im Luftraum und Sonne am Himmel, oder er wurde als Auge des Weltriesen als die kosmische Entsprechung des menschlichen Auges aufgefaßt, wie die Ägypter die Sonne das Auge des Horus nannten³. Da könnte nun einer der Upanishad-Denker mit einem assyrischen Relief des Aschur in der Sonne bekannt geworden sein und das beglückende Erlebnis gehabt haben, daß der Gott oder der Mann, den er da in der Sonne zu sehen lernte, zu dem Manne im Auge paßte, jenem winzigen Spiegelbild, das man im Auge des anderen sehen kann und das damals als Psyche aufgefaßt wurde. Also entsprach nicht nur die Sonne dem Auge, sondern der Mann im Auge dem in der Sonne. Den schilderte er so:

s. Nr. 84

In der Sonne ist der goldene, goldbärtige, goldhaarige, bis zu den Fingerspitzen güldene, lotusäugige, über alle Übel erhabene Herr der Welten jenseits der Sonne und aller Wünsche der Götter. Die Gestalt des Mannes im Auge aber ist dieselbe, und sein Name ist derselbe. Er ist der Herr der Welten unter der Sonne und der Wünsche der Menschen.

Nr. 21

Die Hindus haben später eine Form des Vishnu mit seinem Gesicht in der Sonnenscheibe dargestellt, u. z. die fürchterliche Form des Mannlöwen Vishnu, der menschenbedrängenden, sengenden Form der Sonne⁴. Sein Gesicht ist eine Art Gorgoneion, aber nie bärtig, wie Vishnu oder Sūrya überhaupt nicht bärtig abgebildet wurden; nur Pūshans Bart ist im späten Rgveda erwähnt⁵. Aus dieser alten Zeit der Upanishaden sind uns überhaupt keine Götterbilder erhalten. Das verstärkt die Annahme, der Sonnenverehrer der Upanishad habe ein Goldbild des Aschur in der Sonnenscheibe mit Bart, Haarlocken und lotusartigen, also wohl blauweißen, mit Lapis Lazuli und weißem Marmor eingelegten Augen gesehen. Ein anderer hat die Männer in Sonne und Auge anders, nämlich als Weltriesen geschildert:

X, 26, 7

Aus den Urwassern kam das Wahre hervor, aus ihm das brahman, und dies erst schuf die Götter. Sie verehren das Wahre, und das ist die Sonne. In ihrer Scheibe ist ein Mann. Der ist derselbe wie der im rechten Auge. Beide stehen auf einander, der in der Sonne mittels der Sonnenstrahlen, der im Auge mittels der Lebenskräfte. Die Erde ist das Haupt des Mannes in der Sonne, der Luftraum ist seine Arme, der Himmel ist seine Füße. Sein Geheimname ist Tag (ahar). Der Mann im Auge wird mit denselben Worten geschildert, nur ist sein Geheimname Ich (aham).

Nr. 17

Also bin ich der Tag, das Licht, die Sonne, der Weltriese mit dem Himmel als Fuß und der Erde als Haupt; die Sonnenstrahlen reichen zu mir herab, und meine Lebenskräfte, mein Reden, Atmen, Sehen, Hören und Denken reichen zur Sonne hinauf. Dieser Weltriese steht auf dem Kopf! Sein Kopf ist die Erde! Das Reich der Menschen hier auf Erden ist das Haupt, das Edelste und Höchste des All, eine Vision so kühn wie der Gedanke des Anaxagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Und zugleich fromm: Der Himmel ist der Boden, auf dem wir wachsen. Es war ein alter und noch in späteren Upanishaden nachlebender Gedanke, daß das All ein Weltenbaum sei, der im Himmel wurzelt und dessen Zweige hier die Menschenwelt sind. Ein anderer hat später von feinsten Adern ums Herz gesprochen, durch die die Seele, der Gott im Herzen, der zugleich der Mann im rechten Auge ist, im Sterben aus dem Leibe zur Sonne, zu brahman aufsteigt. Das war so ähnlich gemeint, wie unser Sonnenverehrer von den Strahlen und den Sinnen spricht.

Nr. 82

Er meinte: Wenn der Mann im Auge im Sterben den Leib verlassen will, sieht er die Sonne ganz klar, ungeblendet durch ihre Strahlen. Es ist hart, in die Sonne zu sehen, und manche Primitive verboten es mit magischer Scheu⁶. Anderseits starren Yogis stundenlang in sie hinein und sehen dann Wunderbilder. Ob es wahr ist, daß ein Sterbender mit brechendem Blick die Sonne klar sieht, ob wirklich ein Sterbender es den Hinterbliebenen gesagt hat, jedenfalls hat ein Dichter es in einem Sterbegebet besungen:

Nr. 18

*Mit goldener Schale ist das Antlitz der Wahrheit verdeckt,
enthülle sie, Sonnengott Pushan, mir, dem Wahrhaftigen zum Sehen,
o Pushan, einziger Seher Yama, Surya, Spross des Schöpfers, zerteile die Strahlen,
ziehe die Glut zusammen. Deine herrlichste Gestalt, die möchte ich sehen.
Was die ist, die ist ein Mann, der bin ich . . .*

§ X, 5, 2

Der Sterbende sieht schon die Wahrheit ohne die Hülle der Goldschale, der Glut und der Strahlen, er fühlt sich schon eins mit ihr und dem Gott in der Sonne, und er redet ihn Yama, Tod, an, denn, wie jener Hungerkosmogone unsterblich und mit dem Todesgott eins werden wollte, so wollte ein älterer Denker der Brähmana-Periode eins sein mit dem Tode, dem Manne in der Sonne. Die Sonne ist ja in den indischen Tropen nicht immer wie für uns Nördliche das segenspendende Element, sondern auch das fürchterlich sengende mit dem Antlitz des Mannlöwen Vishnu, und diesen Ekstatikern war alles Grosse Eines: Wahrheit, Licht, Sonne, Tod und Ich.

Diese Sonnensehnsucht hat Rückert, der Indienkenner des Biedermeier, nachzufühlen gesucht, aber hat sie am Ende anders gewendet:

Dort in der Sonne steht, dir ungesehn, ein Geist,
Von dessen Blick gelenkt, um ihn die Schöpfung kreist.
Du fühlst seinen Blick, der dir das Auge füllt;
Ihn siehst du nicht, den dir sein eigner Glanz verhüllt.

Du sehnst dich empor, in seinem Glanz zu gehn,
 Mit ihm vereinigt dort im Mittelpunkt zu stehn.
 Vom Mittelpunkt dort zu schauen froh bewußt
 Mit gradem Blick, was hier du schaun mit schieferm mußt.
 Des wohl geordneten Planetentanzes Spiel,
 In dem der Sonnengeist wirkt und erkennt sein Ziel.
 Er strahlt von Wonn' und ist von Schöpferlust bewegt,
 Wie er mit seinem Blick sein Weltgetrieb erregt.
 Doch sieh, nun blicket er aus seinem Dienerchor
 Vom Umkreis höher auf, wie du zu ihm empor.
 Und selber sieht er sich am höhern Sonnenband,
 Fühlt sich, dem Mittelpunkt entrückt, wie du am Rand.
 Das aber lähmt ihn nicht und trübt nicht seinen Glanz;
 Erst als des Ganzen Glied fühlt er sich selber ganz.
 In seinem Kreis mit Lust wirkt er durch höh're Kraft;
 Und also wirke du in deinem sonnenhaft.
 Wo du in Gott dich fühlst, stehst du im Mittelpunkt;
 Und wo du ihn verlierst, bist du ins all zerfunkt.

Ein Nüchterner schilderte das Sterben anders: *Wenn der Mensch aus dieser Welt scheidet, so kommt er (aus dem Leichenbrand aufsteigend) zum Winde. Der gibt ihm da ein Loch so groß wie ein Wagenrad frei, durch das geht er zur Sonne hinauf. Die gibt ihm ein Loch wie eine Pauke groß frei, so kommt er zum Monde hinauf. Der gibt ihm ein Loch wie eine Handtrommel frei, so kommt er zur Welt ohne Kummer und Schnee.* Nr. 19

Dieser Totenweg wird später bei einigen Großen der Upanishaden ähnlich erzählt, muß also wohl im Volksglauben verankert gewesen sein. Nur die immer kleiner werdenden Löcher sind, scheint es, eine persönliche Ausmalung dieses etwas nüchternen Denkers. Er ließ die Seele durch ein Loch in der Sonne von etwa einem halben Meter hindurchschlüpfen. Der Ekstatiker des Sterbegebietes aber ließ den Gott der Sonne seine Strahlen teilen, so daß der Blick und der Weg in die Welten der Wahrheit jenseits der Sonne frei werden. Nr. 74

Der Schilderer des bärtigen Gottes in der Sonne hat noch zwei Eigentümlichkeiten: 1. Er unterschied im Auge das Schwarze in der Mitte von dem umliegenden Weißen; ebenso Schwarz und Weiß in der Sonne. Wir sehen heute das Schwarze in der Sonne nicht; vielleicht hat jener ein Kontrastbild gemeint, das diese Sonnenekstatiker durch Starren in die Sonne gewannen. Bereits in einem Brāhmana war die Sonnenscheibe an sich von ihren Strahlen und dem Manne in der Sonne unterschieden. Der eine der beiden Quietisten unter den Atem-Verehrern unterschied im Auge das Weiße vom Schwarzen und Roten (Ädcherchen). Auf solchen Farbunterscheidungen baute dann in der 2. Generation der Sonnenekstatiker Aruna seine Lehre von den fünf Farben der Sonne auf, in der dritten sein Sohn Uddālaka seine Lehre von den drei Ur- Nr. 21
Nr. 12
Nr. 36
Nr. 55

2. Er beschloß seine Schilderung des Mannes in Auge und Sonne:

Wer zur Laute singt, besingt ihn. Der wissende Hymnensänger besingt beide und gewinnt damit beide Welten und alle Wünsche der Götter und Menschen. Er ersingt seinem Auftraggeber die (magische Erfüllung) aller Wünsche.

- Wie ernüchternd diese magisch-praktische Nutzenanwendung! Aber sie war im Geiste der Zeit. Und sie nimmt dem tiefen Gefühl der Begeisterung, daß, wer auch immer hier zur Laute seine Stimme erhebt, ihn, den Gott in der Sonne und im Auge besingt, nichts von seiner Schönheit. Von Echnatons Sonnenhymnus bis zu dem des Franziskus jubeln die Menschen der Sonne zu. So bizarr sie uns erscheinen mag, so war es doch eben die eigenartige Denkweise der vedischen Hymnensänger, wenn sie in geheimnisvollen Rätselstrophen die Größe der Sonne besangen. Selbst ein so nüchterner Atem-Verehrer wie Ushasti hat es als eine allbekannte Tatsache hingenommen und in seinen Etymologien verwendet, daß alle Wesen die Sonne, wenn sie in der Höhe dahinwandelt, jubelnd besingen. Und in der Tat sprachen die rgvedischen Hymnensänger dasselbe aus⁷. Ein anderer Atem-Verehrer, Baka, hat es umgedreht und gemeint: Die aufgehende Sonne singt den Völkern ihren Hymnus. Ein Sonnenverehrer aber hat geschildert: *Dies war im Anfang nicht, es war, es wurde, es wurde zu einem Ei, das barst nach einem Jahr zur silbernen und goldenen Schalenhälfte, zu Erde und Himmel. Was da aus dem Ei geboren wurde, das war die Sonne. Bei ihrer Geburt hoben sich ihr freudige Rufe entgegen. Daher erheben sich bei ihrem Auf- und Untergehen freudige Rufe. Wer dies weiß, dem heben sich freudige Rufe entgegen.*
- Nr. 60
Nr. 6
Nr. 20

Nicht die Anspielung auf die Ei-Kosmogonie⁸ ist wichtig; sie mag aus vorarischem mythologischem Denken stammen. Der Jubel bei Sonnenaufgang, das Singen der Hymnen der Brahmanen, die die Sonne aus ihrem Lager im nächtlich schwelenden Herdfeuer erweckten wie die Barden den König, das Beten des Frommen beim Aufstehen des himmlischen Lichts ist das tiefmenschliche Erlebnis, das diesen Kosmogonen zum Dichter werden ließ. Aber wieder ist er im Menschlich-Allzumenschlichen befangen geblieben, denn was will er anders, als ein bejubelter Redner in der Versammlung der Brahmanen werden, wo sie mit ihrem Geheimwissen prunkten und mit Rätselsprüchen über ihre Gleichsetzungen (brahman ist Sonne, nein: Atem, nein: Blitz, nein: das Opferroß ...) disputierten.

5. Verehrer des Blitzes. Nr. 23

- Nr. 23 *Das brahman ist der Blitz, sagen sie, denn er bindet den, der dies weiß, von den Übeln los.*
- Das ist eine falsche Etymologie: Blitz (vidyut) von der Wortwurzel losbinden (vido), für eine visionäre Weisheit mißbraucht: Im Blitz, dem leuchtenden Bruder der Sonne, sahen manche einen Mann oder Geist; und in seinem plötzlichen, erschreckenden Aufblitzen sahen manche die Erscheinung des letztlich Wahren.
- Nr. 87
Nr. 52

6. Verehrer der Rede (Ritualisten). Nr. 24-34

Man verehere die Rede als eine Kuh. Sie hat vier Zitzen... Von zweien leben die Götter, von einer die Menschen, von einer die Ahnen. Ihr Stier ist der Atem, ihr Kalb das Denken. Nr. 24

Rinder waren der Reichtum der alten Arya, Milch, Butter und Käse waren ihre Hauptnahrung und wurden als Opfer Göttern und Ahnengeistern gespendet. Kühe schenkten Könige ihren Brahmanen für vollzogene Riten. Andererseits ist verständlich, daß ein Brahmane die «Rede» feiert. Reden und Singen ist ja der Beruf der Ritualisten gewesen und für sie also so wichtig wie brahman, das Zauberwort, das sie zur weltbewegenden Macht erhoben hatten. Schon in einem vedischen Hymnus wurde die Rede als Göttin gepriesen, die mit ihren Worten die Dinge dieser Welt schafft. Aber die Rede zur Kuh zu erklären, von deren Milch alle Wesen, Götter und Menschen leben, vor allem also der Verfasser dieses Stückes selber, das ruft uns denn doch den Schillerschen Spruch aus dem Jahre 1796 über die Wissenschaft ins Gedächtnis: ... einem ist sie die tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt. – Nur hat der alte Inder seinen Vergleich mit der Kuh nicht ironisch gemeint. Auch ein anderer versprach mit allem Ernst des Magiers dem, der die geheime Bedeutung gewisser geheimnisvoller, an sich sinnloser Silben weiß, daß die Rede ihm ihre Milch, ihr Gemolkenes gewährt, daß er reich an Essen und ein Esser des Essens werden wird. Nr. 25

Ein anderer behauptete, er könne mit seinen Geheimsilben alle Versehen, die beim Opfer gemacht würden, wieder gutmachen, wie man Holz mit Leder oder mit Eisen zusammenflückt; daher solle der Opferherr nur einen solchen Wissenden als Opferer anstellen. Dem pflichtete wieder ein Dritter bei: Man kann Opfer mit oder ohne Geheimwissen darbringen. Wer es aber mit Wissen, mit Glauben, mit Geheimnissen darbringt, dessen Opfer ist kräftiger. Das ist alles Brähmana-Magie, Geheimdeutung von Riten und Formeln, noch nichts vom Geiste der Aufklärung und Mystik der Upanishaden. Nr. 26
s. AB V, 32

Was diese Ritualisten und Anbeter der Rede aber «wußten», war eine naive Vorstellung vom Ausbrüten oder Ausschmelzen der kostbarsten Dinge aus gröberen, daß nämlich der Schöpfer als schwitzender Zauberer aus den drei Welten ihre drei Götter, aus denen die drei Veden, aus denen drei Zaubersilben ausbrütete, aus denen die allerheiligste Silbe OM (Amen). Oder: sie wußten eine lange solche Reihe: Erde ist der Saft, die Quintessenz der Veden, Wasser die Essenz der Erde, Pflanzen sind die Essenz des Wassers, der Mensch ist die Essenz der Pflanzen, die Rede die des Menschen, der Hymnus die Essenz der Rede. Das ist: Regen wird in der Erde zu Reis, zu Nahrung und geistigem Tun, endlich zum heiligen Hymnus. Das ist ein Reihen-Denken, das für die folgenden Generationen nicht unwichtig war. Es war ein tastendes Fragen nach den Quellen, den Grundlagen, den Ursachen. Das Edelste und Heiligste wurde von Gröberem abgeleitet, und es wurde bis auf die Erde zurückgefragt. Darüber ging später König Pravāhana hinaus und fragte bis zum Raum als letztem Mutterschoß zurück, Uddālaka bis zum Seienden als höchster Gottheit, Varuna Nr. 27
Nr. 26, s. u.
Nr. 72; 100;
Ś XI, 5,3
Nr. 31
Nr. 79
Nr. 55
Nr. 84

Nr. 85 bis zum brahman, Sanat Kumāra bis zum Einen und Vollen, oder wie diese reifen Upanishad-Denker der folgenden Generationen die erste Ursache, die zugleich das summum bonum ist, nannten. Buddha hat mit derselben Denkmethode, nur spiritueller, vom Leiden als der grossen Tatsache ausgehend über zehn Zwischenglieder bis zur menschlichen Verblendung zurückgefragt, um zu zeigen, daß man sie, die letzte Ursache, aufheben muß, um damit endlich und mühsam das Leiden zu beheben. Aber materialistisch denkend hat die klassische Philosophie des Sāmkhyadie Erscheinungen der Welt durch ihre Zwischenstadien bis auf die Urmaterie zurückverfolgt. Man sieht, hier wurde schon in den Brāhmanas und Upanishaden eine Methode des Denkens geübt, die in Indien bis heute lebendig blieb. –

Neben dieser Art unter- und überordnender Reihen von Begriffen, die kausal mit einander verknüpft sind, gab es aber auch nebenordnende Begriffsreihen von Verehrern der Hymnen und der Rede und ihrer Worte oder Begriffe. Es gab schulmäßig festliegende, in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder verwendete Zusammenstellungen von Dingen und Worten wie die drei Welten (Erde, Luftraum, Himmel) ihre drei Götter (Feuer, Wind, Sonne), drei Veden (Rg-, Sāman-, Yajurveda) und drei heilige Silben (bhūh, bhuvah, svah) und drei Laute (a, u, m zusammen gleich OM, Amen), fünf Lebenskräfte (Atem,

Nr. 28 Rede, Sehen, Hören, Denken) usw. Einer der anonymen Ritualisten der ersten Upanishaden-Generation stellte solche Fünferreihen zusammen. Er lehrte, die fünf Teile eines Hymnus (Einleitung, Hauptstück usw.) in den fünf Begriffen einer solchen Reihe zu verehren (erkennen) und versprach dafür magischen Gewinn. *Wer die fünf Teile des Hymnus in den fünf Welten (Erde, Feuer, Luftraum, Sonne, Himmel) wiedererkennt, sie in ihnen anbetet, dem sind die fünf Welten gnädig und günstig.* Diese Fünferreihe war aber sehr willkürlich ausgewählt, denn zu den sonst üblichen drei Welten (Erde, Luftraum, Himmel) sind nur zwei ihrer Götter (Feuer und Sonne) hin gestellt, um die Fünffzahl zu erhalten. Im einzelnen ist ferner zwischen dem Einleitungsteil des Hymnus und der Erde, den beiden ersten Gliedern dieser Fünferreihen, kein sinnvoller Zusammenhang. Es genügte dem Verfasser, daß man sich den Hymnus als etwas Aufgebautes und als wesenseins mit einem ebensovielteiligen Weltall vorstellte und in dieser Form die allmächtige Rede verehrte. *Ebenso versprach er demjenigen den lebensnotwendigen Regen und die kostbare Macht des Regenzaubers, der den fünfteiligen Hymnus als fünfgliedrigen Ablauf des Regens versteht: 1. Ein Wind weht ihm voran, 2. Wolken kommen auf, 3. es regnet, 4. es blitzt, 5. es donnert.* Der Hymnus ist eben ein kräftiger Zauber und bringt Regen, wenn er magisch für Regen gemeint und als Regenvorgang gedeutet wird.

Wer ebenso den fünfteiligen Kreislauf des Wassers, dies Stück altvedischer Naturweisheit versteht, der wird nicht im Wasser ertrinken, dem wird vielmehr reiches Wasser zuteil werden: 1. Wasser steigt vom Meer auf zur Wolke, 2. es regnet herab, 3. es fließt als Fluß nach Osten, 4. es fließt nach Westen, 5. es wird wieder zum Meer.

s. Nr. 55

Man spürt in diesen magischen Sinn-Unterlegungen eine gewisse Größe. Der Hymnensänger fühlt sich als Singenden in einem kosmischen Zusammenhang, im großen Werden der Natur, er webt am sausenenden Webstuhl der Zeit, und ein verwandter, höchst genialer Reihendenker hat tatsächlich vom Weben gesprochen. *Er wußte oder empfand den fünfteiligen Hymnus eingewebt in die fünf Lebenskräfte (so wie ein Muster in ein Tuch eingewebt ist) und sicherte sich dadurch magisch, daß er sein Leben voll auslebte. Er verstand den Hymnus eingewebt in das fünfteilige Gewitter, in das Jahr mit seinen fünf Jahreszeiten (eigentlich zählten die Inder sechs!) eingewebt in die Sonne mit ihren fünf Stadien im Tageslauf, eingewebt in das Feuer (1. es wird aus zwei trockenen Hölzern gequirlt, 2. Rauch steigt auf, 3. Feuer flammt auf, 4. Holzkohle brennt und 5. das Feuer verlischt). Der Hymnus ist aber auch eingewebt in die Liebe mit ihren fünf Akten: 1. man redet die Frau an, 2. man legt sich mit ihr, 3. man legt sich zu ihr, 4. man kommt zum Augenblick und 5. man kommt zum anderen Ufer, zum Ende. Wer diese Verwobenheit von Hymnus und Paarung weiß, der zeugt bei jeder Paarung sich selber in einem Sohne zu neuem Leben, sein Grundsatz ist, keine Frau auszulassen. Das war schon ein Kerl! Voll von Lebensfreude, noch nicht verbittert wie Kaushitaki und noch kein weltverneinender Mystiker wie später Buddha,*

Nr. 29

Nr. 61

Nr. 44

Unser alter Magier ließ kein Weib aus, das er irgend aussprechen konnte, um seinen Samen vielfältig auszustreuen, fruchtbar zu sein und sich zu mehren. Er war aber kein platter Casanova. Ihm wie seinesgleichen war es erste männliche Pflicht, sich fortzupflanzen. Das forderten die Ahnen, sagte man. Wem kein Enkel mehr Totenopfer darbringt, der stürzt in die Hölle. Also schuldete jeder seinen Ahnen einen Erben. Das war der vedische Hintergrund für diesen Magier, der das Zeugen als Hymnensingen, als rituelle Begehung verstand, aber ebenso auch das Quirlen des Feuers, das diesen alten Feuerpriestern häufig genug Mühe und Arbeit machte, der Tageslauf der Sonne und das Gewitter, das von der fürchterlichen Hitze des Sommers erlöst und den Feldern Fruchtbarkeit bringt. Er hatte aber auch noch einen ganz anderen Hintergrund: Seit uralten Bauernzeiten war die Paarung als etwas Mystisches gedeutet worden und insbesondere die Pflanze haben rituelle, festliche Paarung mit Fruchtbarkeitszaubern für ihre Felder. Dies bäuerliche Erleben eines Tiefensinnes in der Zeugung hat auf unseren Ritualisten, aber auch auf Kumārahārta, Janaka und Yājñavalkya gewirkt, und er hat vedisches Hymnensingen mit nichtarischen Fruchtbarkeitsriten in seiner Weise vereinigt.

Nr. 31, 44, 56

Er deutete das Singen der fünf Teile des Hymnus aber auch in die fünf Welten, die fünf Arten der Tiere (Ziegen, Schafe, Rinder, Rosse und Menschen), in die uralte Liste der fünf Teile des Leibes (Haare, Haut, Fleisch, Knochen und Mark) und endlich in die fünf Teile des All hinein. Aber damit übernahm er

Nr. 77, 56, 107

sich, denn eine Katalogisierung des All gelang ihm noch nicht recht: 1. die drei Veden, 2. die drei Welten, 3. die drei Götter, 4. Sterne, Vögel und Strahlen (drei massenhaft auftretende Dinge) und 5. Schlangen, Gandharven und Ahnen (drei Arten von Geistern). Wer dies weiß, daß der fünfteilige Hymnus in dies fünfmal dreifache All verwebt ist, dem bringen alle Himmelsrichtungen ihre Abgaben, der weiß: «Ich bin das All.»

Nr. 21 Der weiß sich also als einen Weltriesen, wie der Verehrer des Mannes in Sonne und Auge. Dieser Wissende singt seinen Hymnus und wirkt der Gottheit lebendiges Kleid; er strömt mit im kosmischen Strom,

Nr. 46, 56 im schicksalsmäßigen Ablauf des All, von dem schon die Indoiranier wußten. Er ist eins mit dem All. Da liegt eine der magischen Wurzeln der späteren All-Eins-Mystik des Yājñavalkya und Śāṇḍilya. Aber wir können ihren psychologischen Boden noch nicht aufdecken. Von

Buddha wird ein Traum berichtet, in dem er sich als Weltriese vorkam und seine Hände in beide Ozeane im Osten und Westen tauchte. In einem einzigartigen vedischen Hymnus wähnt einer, der ein Gift getrunken hat, er fliege mit dem Winde dahin und liege lang hingestreckt von Ozean zu Ozean. Ein Mythos erzählt, Vishnu sei einst plötzlich von Kindesgröße zum Riesen gewachsen¹, und die späteren Yogis (vielleicht auch schon damalige) behaupteten, sie könnten Größe und Kleinheit nach Belieben annehmen. Vielleicht steckt letzten Endes ein Rauscherlebnis bei schamanistischer Vergiftung durch eine Droge dahinter, vielleicht ein Wunsch- und Wachtraum eines unbändigen Herren-

X, 119 gefühles, wie der vom heiligen Rauschtrank Trunkene in einem vedischen Hymnus wähnte, er sei ein Riese und könne, wollte er, die Welt zerschmettern. Bei unsrem Hymnensänger aber ist von all dem nur ein geistiger Rausch des stolzen Magiers übrig geblieben; der wurde in der dritten Generation zur abgeklärten Mystik eines Yājñavalkya und dann weiter in der fünften zur menschheitumfassenden Humanität eines Dadhyanc.

Nr. 104 Am Ende jedes Abschnittes hat unser Reihendenker einen Lebensgrundsatz angehängt, der mit der betreffenden Reihe der fünf Begriffe in einem mehr oder weniger losen Zusammenhang steht. *Wer die Verwebung der fünf Lebenskräfte weiß, soll hochherzig sein. Wer das fünffache Feuer weiß, soll nie vor dem Feuer ausspeien; wer die fünf Leibesglieder weiß, soll ein Jahr lang kein Mark essen. Man soll keine Frau auslassen (s. o.), die sengende Sonne nicht tadeln, den Regen, die Jahreszeiten, die Weltenräume, das Vieh, die Brahmanen nicht tadeln, und wissen, ich bin das All.* Will man hierin neben magischer Verehrung des Feuers etwas Moralisches sehen, so ist es eine Haltung der Zufriedenheit mit der besten aller Welten, eine indische Analogie zur stoischen Einstellung, ein Ausdruck der brahmanischen Zufriedenheit mit ihrer Stellung in der Welt der Natur und Gesellschaft. Sie war im Grunde fortschritts-feindlich und vielleicht schon damals gegen gewisse Schichten gerichtet, die sich mit dem irdischen Jammertal unter brahmanischer geistlicher Führung nicht zufrieden geben wollten. Vermutlich gehört unserem Optimisten auch die

C II, 1

(mit allem eingewebten All), als gut auffaßt, zu dem werden alle guten Eigenschaften kommen, d. h. der wird alle Verdienste, die sich Fromme auf Erde erworben haben, an sich ziehen wie Raikva. Die Welt ist gut, und Optimismus macht erfolgreich. Nr. 1

Jene Aufzählung der fünf Teile des Leibes ist nicht nur in den Upanishaden mehrfach wiederholt, sie kommt auch schon in Brāhmana und in einem Zauberspruch eines primitiven Mediziners im Atharvaveda vor und geht auf die alten Indoiranier zurück. Diese Art Reihen stellen einen Typ urtümlicher Wissenschaft dar. Man hatte ja damals keine Bücher, man mußte auswendig lernen, was der Lehrer vorsprach, und dafür wurden solche Reihen von Begriffen zusammengestellt. Der Lehrer wird dann dem Schüler zu diesen eine Erläuterung gegeben haben. Die Reihen sind also eine Art Stichwörterverzeichnis, ein Index, und die mnemotechnische Methode, Indices auswendig lernen zu lassen kann man in der indischen Literatur noch über Jahrhunderte verfolgen, bis endlich um die Zeitwende die Schrift für literarische Zwecke verwendet wurde.

Ś X, 1, 3, 4
XI, 8, 11

Die Schilderung dieser ritualistischen Anbieter der Rede wäre gar zu unvollständig, würden nicht auch die Lehrer von Liebeszaubern und Formeln erwähnt wie Kumārahārta. Er lehrte eine Art Ätiologie: *Die Quintessenz aller Wesen ist die Erde, die Essenz der Erde ist das Wasser, die des Wassers sind die Pflanzen, deren Quintessenz sind die Blüten, deren Essenz die Früchte, deren Essenz ist der Mensch, und dessen Quintessenz ist der Same. Für ihn wollte der Schöpfer einen Platz schaffen und schuf das Weib und verehrte es unten. Er füllte seinen herrlichen Soma-Preßstein (die Steinwalze, mit der der Saft für die Opfer aus der Soma-Pflanze gepreßt wurde) und entleerte ihn in das Weib. Ihr Schoß ist die Mulde des Opferfeuers, ihre Schamhaare sind die umhergelegten Opfergräser, ihre Haut sind die beiden Preßsteine, ihre Scham ist das Brennholz. Wer dies weiß und das Lachen da unten vollzieht, der rafft allen Anspruch dieser Frauen auf jenseitige Belohnungen für ihre Guttaten an sich. Wer es nicht weiß, dessen Belohnung für seine Guttaten ziehen die Weiber an sich.*

Nr. 31

s. Nr. 27, 84

s. Nr. 1

Es folgt eine Reihe von Zaubern, Kinder zu bekommen. – Es kam auch sonst bei den alten Arya vor, daß rituelle Begehungen als Begattung gedeutet wurden; erotische Freuden haben sie, derb wie sie waren, offenbar gerne assoziiert. So war es üblich, die beiden Hölzer beim Feuerquirren als Mann und Frau, als König Purūravas und die Schwangerschaftsfrau Urvaśi bei der Paarung zu deuten², oder die Melodie als Mann, den Text des Hymnus als Frau beim Hymnensingen. Kumārahārta aber hat geraten, den Akt der Paarung mit einem Geheimsinn, als wäre er ein Opferritus, zu vollziehen. Damit wird ihm das bloß Tierische genommen. Aber es steckt vermutlich etwas Tieferes dahinter. So wie der Allmystiker und Ekstatiker unter den Ritualisten dieser ersten Generation die Paarung als Hymnus verstanden hatte, so Kumārahārta, und beide werden damit zu jener Gruppe der Brahmanen gehören, die alte pflanzerische Fruchtbarkeitsorgien der Vorarier in den vedischen Ritualismus einführten.

s. Nr. 27

Nr. 29, 44

Die Primitiven vollzogen den Beischlaf als Ritus; Kumārahārta deutete ihn nur als Ritus, aber auch dies scheint seiner Gesinnung nach so wenig zum arischen Wesen zu passen, daß man es wohl nur als eine Anpassung an die Riten der Vorarier deuten kann. Vielleicht gehört zu diesen sexuellen Orgien der Zauber, den Kumārahārta anführte, um die Frau nicht schwanger werden zu lassen. Man kann ihn bei dem unbändigen Verlangen der Hindu nach Söhnen sonst kaum verstehen.

Nr. 78 Ein solcher Sohn ritueller Liebe ist wohl der berühmte Satyakāma gewesen.

Kumārahārta fügte hinzu: So gehen denn viele Brahmanen, die nur von ihrer Kastenzugehörigkeit leben, dahin, ohne Manneskraft und ohne Anspruch auf jenseitige Belohnung ihrer Guttaten. Die zünftigen vedischen Brahmanen sträubten sich also gegen die Aufnahme solcher Orgien der «Wilden», und sie haben sich bis heute gesträubt. Aber es gibt auch heute Brahmanen, die die erotischen Kulte jener primitiven Pflanzer insgeheim fortführen.

B II, 6, 3; Der Name Kumārahārta bedeutet: Der, den Kumāra besessen gemacht hat. Kumāra aber ist der Name des göttlichen Sohnes des vorarischen Gottes der Fruchtbarkeit, Śiva. So weist uns der Name auf die Herkunft dieser Denkweisen. Gerade Kumārahārta ist der Tradition IV, 6, 3 gemäß der Lehrer des Lehrers des Śāṇḍilya gewesen, und Śāṇḍilya gehört, was dazu paßt, ans Ende der 2. Generation. Śāṇḍilya aber stand Yājñavalkya nahe, und es ist also kein Wunder, wenn Yājñavalkyas Lehre der Wonne dem Kumārahārta in gewissem Sinne nahe steht.

Diese Lehre soll aber Uddālaka wiederholt haben. In dem uns erhaltenen Textstück des Uddālaka kommt freilich keine solche Liebeswissenschaft vor, wohl aber, daß er Denken, Reden und Atem für Essenzen aus Wasser, Erde und Glut gehalten hat; und Uddālakas Sohn Śvetaketu war berühmt als der eigentliche Lehrer der Liebeswissenschaft. In der

Nr. 73 5. Generation aber hat Ghora (Krishnas Lehrer) die Begattung frivol als Hymnensingen gedeutet. Bei ihm klingt nichts mehr von primitivem Zauber und dem Mysterium der Liebe und Fruchtbarkeit an.

Nr. 32 Zum Schluß sei nur eine Stelle von Anbetern der heiligen Silbe OM angeführt: *Auch die Götter waren nach brahmanischer (und auch buddhistischer) Ansicht an sich sterblich. Sie flüchteten vor dem Tode in die Veden und versteckten sich unter der Hülle der Versmasse der Hymnen. Der Tod aber erspähte sie in ihrem Versteck, wie der Fischer einen Fisch im Wasser erspäht. Da flüchteten sie hier hinaus in die Silbe OM. Wenn einer einen Hymnus gesungen hat, sagt er ja OM (Amen). Diese Silbe ist das Unvergängliche, Todlose, Furchtlose. Die Götter wurden so tod- und furchtlos, und ebenso wird, wer dies weiß.*

Die Veden als Versteck, solch abstraktes ritualistisches Denken kann nicht ursprünglich sein. Und in der Tat kannten die alten Inder konkretere und ältere Mythen von Göttern wie Agni, der sich vor den anderen Göttern in einem Balg im Wasser versteckte, weil er nicht ihr Mund, ihr Opferfeuer werden wollte. Er ging ins Wasser oder in Bäume und Pflanzen ein, bis der Todestgott ihn dort entdeckte. Man hat diesen Mythos mit Lokis Verstecken im Wasserfall in Lachgestalt usw. ver-

glichen¹. Es gab also einen Mythos aus indoeuropäischer Urzeit vom sich verbergenden, den Dienst verweigernden Feuer oder der sich verbergenden herbstlichen Sonne, und unser Ritualist hat ihn benutzt. Ebenso der Brähmanamythologe, der den Schöpfergott vor dem Tode in die Erde flüchten und zu Ton und Wasser werden ließ, bis der Tod ihm Todlosigkeit versprach.

§ X, 1, 3

Unser Verehrer der Rede aber hat die Götter weiter in die Silbe OM flüchten lassen, in das Heiligste des heiligen Veda, das Zauberkräftigste, Unvergängliche. Dieser Ausdruck «Unvergängliches» bedeutete schon in diesen alten Upasnishaden dasselbe wie in späterer Grammatik: die Silbe als das unveränderliche Element der Worte. Schon damals zerlegten Ritualisten für ihre (freilich phantastischen) Etymologien die Worte in Silben, und sie, denen die Rede und die Zauberworte das Wichtigste und Wirksamste waren, sahen in diesen Elementen, den Silben, das aller Geheimnisvollste, in der Silbe OM aber geradezu die Allmacht brahman selber. Die Götter also flüchteten in OM, ins brahman und wurden dadurch über den Tod und alle Angst erhoben. Wer das weiß, wird wie sie, und einen höheren Wunsch kannten diese Alten noch nicht, als unsterblich zu werden. Keiner dieser Alten hat aber die Rede selber als brahman ausgegeben.

Nr. 33

s. Nr. 108

s. Nr. 106

s. Nr. 67

7. Verehrer des Denkens, der erste Idealist. Nr. 35

Es ist ein altertümliches, tief menschliches Märchenmotiv, daß einer wünschen kann und ihm die Wünsche in Erfüllung gehen¹. Oder in der Denkweise der altindischen Magier: Der Kundige braucht nur einen Zauber zu denken, weder auszusprechen noch einen Ritus zu vollziehen. Insbesondere der brahman-Priester tat beim Opfer weder einen Handgriff noch sang er einen Hymnus noch rezitierte er einen Spruch: Er schwieg und verfolgte nur in Gedanken alles, was die anderen Priester taten, und machte ihre Versehen durch Gedanken wieder gut. Dieser Art höchster Brahmanen stand also Denken höher als Reden. Einer von ihnen wird es gewesen sein, der schon in einem Brähmana erzählte, daß der Schöpfer einst das Denken für höher als das Reden erklärte.

Nr. 35

Dieser Idealismus ist in embryonaler Form in der ersten Generation in einem reichlich trockenen Textstück ausgedrückt worden. Dessen anonymen Verfasser nahm die alte Reihe der fünf Lebenskräfte, stellte aber nicht den Atem, sondern das Denken als ihren Obersten, als brahman hin und erklärte die anderen vier (Rede, Atem, Sehen und Hören) für die vier Füße dieses brahman-Denkens, dieser aus Denken bestehenden Weltmacht. Während aber die Atem-Wind-Verehrer dem Atem den Wind, dem Sehen die Sonne, dem Denken den Mond gegenübergestellt hatten, so fand unser Idealist ganz genial als kosmische Entsprechung zum Denken den Raum, der vorher im mythisch-magischen Denken keine Rolle gespielt hatte. Man hatte allenfalls vom Luftraum

und seinem Windgott, oder von den Himmelsrichtungen und ihrem mikrokosmischen Analogon, dem Hören, gesprochen. Der Raum aber ist größer (wir würden lieber sagen: abstrakter) als Luftraum und Himmelsrichtungen. Von der zweiten Generation an haben Ásvapati, Śāndilya usw., besonders Pravāhana viel aus ihm gemacht, unter den Joniern Anaximander, und die Buddhisten haben den Raum für genau so unerschaffen, ewig und groß wie die Erlösung, das Nirvāna, erklärt. Die Grundlage für sie fand also unser Anonymus, der Denken und Raum sich entsprechen ließ, als die beiden herrlichsten Größen. Er stellte den Raum als einen Weltriesen mit vier Füßen dar, u. z. nahm er dafür die alten kosmischen Entsprechungen der Lebenskräfte: Feuer, Wind, Sonne und Himmelsrichtungen. Er stellte also dem vierfüßigen mikrokosmischen Denken den vierfüßigen makrokosmischen Raum gegenüber, den geistigen Zwerg dem räumlichen Riesen, eine Art Seele einer Art All. Und er war überzeugt, mit dieser Erkenntnis alle Konkurrenten an Ruhm zu überstrahlen und zu versengen. Sein großer Nachfolger am Ende der nächsten Generation war Śāndilya, in der dritten Generation aber Yājñavalkya.

Nr. 46

Nr. 56

B. ZWEITE GENERATION DES GROSSEN ANLAUFS UND
ÜBERGANG ZUR DRITTEN GENERATION
ETWA 670-640 V. CHR.

1. Arunas Vision der Sonne. Nr. 36

Die Sonnenverehrung der 1. Generation fand ihre eigenartige Steigerung und ihren Abschluß für die Periode der alten Upanishaden in der Sonnenschau des Aruna, des Vaters des berühmten Uddālaka. Sein kaum verständliches Weltbild sah etwa so aus:

Die goldene Sonne ist der Götterhonig; der Himmel ist ein quergespannter Bambus. An ihm hängt der Luftraum als ein riesiger Wachs-Waben-Kuchen. Die Sonnenstrahlen sind Honigadern. Die Bienen sind die Hymnen und Formeln der Priester. Die Veden mit ihren ewigen Wahrheiten (wir würden sagen: offenbarten Textsammlungen) sind die Blüten. In denen ist unsterbliches Naß, die Essenz der Essenzen. Sie wurde einst von den Bienen aus den Blüten ausgeschmolzen und ihre Herrlichkeit und Kraft um die Sonne gelagert. – Nun gibt es vier Himmelsrichtungen und den Zenith als fünfte; ebenso fünf Farben der Sonne; aus den fünf Veden-Blumen in je einer der fünf Richtungen stammt je ein Honig und wurde zu je einer Farbe, einer Sphäre der Sonne, u. z. wurde aus

1. Rgveda im Osten die rote Farbe der Sonne,
2. Yajurveda im Süden die weiße Farbe der Sonne,
3. Sāmaveda im Westen die schwarze Farbe der Sonne,
4. Atharvaveda im Norden die ganzschwarze Farbe der Sonne,
5. Upanishad im Zenith das, was mitten in der Sonne glänzt. Immerdar leben die Götter von diesen unsterblichen fünf Essenzen. Sie essen und trinken sie zwar nicht, aber sie werden durch ihr bloßes Anschauen satt. Und zwar leben von der

1. Essenz die Vasugötter mit Feuer als ihrem Munde,
2. Essenz die Rudragötter mit Indra als ihrem Munde,
3. Essenz die Adityagötter mit Varuna als ihrem Munde,
4. Essenz die Marutgötter mit Soma als ihrem Munde,
5. Essenz die Sādhya mit brahman als ihrem Munde. Diese Götter treten in die entsprechenden fünf Farben der Sonne ein und erheben sich wieder (gesättigt in ihre betreffenden Himmelsstockwerke), und ebenso treten die Kenner des betreffenden Veda (nach dem Tode) in ihre Farben in der Sonne ein, leben dort als Könige der jeweiligen Götterklasse und kehren (zu neuer Wiedergeburt) wieder auf die Erde zurück. Ihr Himmelsleben aber währt verschieden lang. Die Kenner des Rgveda bleiben dort, solange die Sonne (in unserem Weltalter) im Osten auf und im Westen untergeht. Die Kenner des Yajurveda zweimal solange, solange nämlich die Sonne (in dem nächsten mythischen Weltalter) im Süden auf und im Norden geht. Die Kenner des Sāmaveda doppelt solange, solange die Sonne im Westen auf und im Osten untergeht. Die Kenner des Atharvaveda zweimal solange, solange die Sonne nämlich im Norden auf und im Süden untergeht. Endlich die

Nr. 44, 77

Kenner der Geheimunterweisungen der Upanishaden wiederum doppelt solange, solange sie im Zenith auf und im Nadir untergeht. –

Danach wird die Sonne zum Zenith aufsteigen, niemals mehr untergehen und ewig in der Mitte bleiben. Wer diese brahman-Upanishad weiß, dem geht die Sonne niemals auf oder unter, sondern dem ist immer Tag.

Es ist unwichtig, daß man einige Gedanken Arunas schon in älteren Texten findet wie z. B., daß die Veden in gewisse Himmelsrichtungen gehören, daß die Sonne ewig ist (und ihr Auf- und Untergang nur scheinbar) und daß es in der Sonne Weiß und Schwarz gibt. Wichtig ist, daß ein Mann es wagte, solch merkwürdiges Weltgemälde zu malen. Wäre nur seine Bedeutung ganz sicher! Es scheint, als ob hier zum ersten Mal in der indischen Literatur die Wiederkehr der Verstorbenen aus langem Himmelsleben in der Sonne zur Wiedergeburt auf Erden ausgesprochen, oder vielmehr ganz knapp und geheimnisvoll angedeutet ist. Schon in den Brähmanas war manchmal davon die Rede, daß das Himmelsleben durch einen zweiten Tod ein Ende finden wird, aber solch «Wiedertod» wurde als großes Übel hingestellt, und es wurde nicht geschildert, daß auf ihn eine Wiedergeburt folgt. Aruna aber glaubte nicht nur wie die Sonnenverehrer der 1. Generation, daß die Seele des Sterbenden in die Sonne eingeht, sondern auch, daß sie aus ihr wieder hervorkommt. Die Sonne ist also die Stätte eines vorübergehenden Himmelslebens; diese Vorstellung muß aus primitivem Volksglauben an eine Art Seelenwanderung abgeleitet werden. So grundlegende Dinge dachte sich weder Aruna noch irgend ein anderer Brahmane aus. So etwas kann nur aus vorgeschichtlichen Tiefen stammen. Und wenn wir auch bisher keine Nachricht über den Sonnenhimmel bei indischen Primitiven haben, so haben doch z. B. die Toda-Hirten zumindest den Glauben an eine Rückkehr aus dem Jenseits, wenn das dortige Leben ganz entsprechend dem irdischen abgelaufen ist, und auch Primitive wie die Asur glauben noch an eine Wiedergeburtstheorie, die man alten Jägern zuweisen möchte.

Aruna hat ferner einen Unterschied gemacht zwischen den Kennern der vier alten Veden, die in Randgebieten des Sonnenhimmels weilen, und dem Kenner der Upanishaden mit seiner neuen Geheimlehre, der länger als jene und am strahlendsten Platz der Sonne leben wird. Endlich wird (für Alle?) ein Paradies mit ewigem Licht am Ende der Weltalter geschildert, eine Fortführung altvedischer Himmelsvorstellungen. «Und der Schein der Sonne wird siebenmal heller sein denn jetzt», sagte Jesaja, Deuterojesaja aber: «Die Sonne soll nicht mehr des Tages dir scheinen und der Glanz des Mondes dir leuchten, sondern der Herr wird dein ewiges Licht sein und die Tage deines Leides sollen ein Ende haben.» Wie sollte ein Denker in dieser alten Zeit auch das besser schildern, was man später Erlösung nannte!

Aruna hat als erster in der indischen Literatur von 5 Weltaltern gesprochen. 5 Weltalter lehrte schon Hesiod um 750. Er hat diese Lehre von Kleinasien übernommen, die von 4 Weltaltern sprachen, dem goldenen, silbernen, kupfernen und eisernen. Daniel hat in unserer

Periode dem Nabukadnezar seinen Traum von solchen metallenen vier Weltaltern als eine Schreckensentwicklung der Zukunft gedeutet; auf die vier wird dann Gottes ewiges Reich folgen. Zarathustra hat damals, und viele Inder (Vishnuiten, Buddhisten und Jaina) haben später die Lehre von den vier Weltaltern wiederholt. Es war ein apokalyptischer Gedanke, ein Weltbild der Leidenden, ein mystischer Trost größter Kraft und damit eine der Grundlagen der Erlösungslehre und All-Eins-Mystik des Yājñavalkya. Auch Yājñavalkya unterschied noch zwischen der Wiedergeburt der vedischen Ritualisten und der Erlösung der Mystiker.

Aruna also scheint der erste gewesen zu sein, der voll Stolz auf das neue, über die vier Veden hinausgehende geheime Wissen der Upanishaden als Heilsweg zur Erlösung vertraute; die Denker der 1. Generation mit ihren vedischen Texten waren ja noch immer mehr oder weniger in altertümlicher Magie befangen gewesen. Er war sich als erster bewußt, daß die Upanishaden etwas Neues gegenüber dem Alten lehren, und jubelte: Wer dies neue, geheime Wissen hat, um den ist immer Licht, der lebt schon hier auf Erden im Paradies der unverrückbaren Sonne, der ist ein «im Leben Erlöster», wie man heute solchen Weisen und Mystiker nennt. Aruna sprach zum ersten Mal den Pessimismus, die Abwertung des Diesseits und die Verherrlichung des Jenseits am Ende nach den Weltaltern und Himmelswonnen aus. Damit wertete er aber auch den Himmel ab, während doch bisher Brahmanen und Kshattriyas im seligen Himmelsleben den endgültigen und unüberbietbaren Lohn für Vollzug von Riten oder Heldentod in der Schlacht gesehen hatten. Selbstverständlich gab es Leiden in dieser Welt und pessimistisches Bewußtsein dieser Leiden schon längst; aber daß ein Philosoph dies Bewußtsein in sein Weltbild einbaute, und daß Aruna, der Inder, es in Anlehnung an vorderasiatische Weltaltervorstellungen tat, das ist ungemein wichtig für das Verständnis der Einheit der Geschichte des menschlichen Geistes.

Aruna schloß mit dem Satz: Man dürfe dies allerkostbarste Geheimwissen nur seinem ältesten Sohne hinterlassen. Und in der Tat hat sein großer Sohn Uddālaka die Lehre von den Farben der Sonne weitergeführt; und noch Janaka und Yājñavalkya haben über die Wiedergeburtstheorie nur ganz geheim gesprochen.

Sonst ist von Aruna noch überliefert, daß er empfohlen hat, zu schweigen, wenn man sich für einen Opferritus weihet und unter Kasteiung vorbereitet, um ja kein unwahres Wort zu sagen. Und es ist überliefert, daß er mit König Āśvapati disputiert hat:

§ 2, 2, 2, 20

s. Nr. 56:

B 3, 9, 23

2. König Āśvapatis Weltbild des Riesen und Zwerges. Nr. 37

Im Hause Arunas versammelten sich einst fünf Brahmanen; sie gingen gemeinsam zu König Āśvapati, um von ihm Belehrung über das «All-Männer-Feuer» zu erbitten. Der König fragte sie zunächst der Reihe

nach, was sie denn für dies mysteriöse Feuer hielten. Aruna nannte ihm als solches die Erde, die anderen Brahmanen Wasser usw. Ásvapati aber verstand unter jenem Feuer die treibende Kraft in Weltall und Mensch und schilderte sie als einen Weltriesen und Seelenzweig; er deutete die von den sechs Brahmanen angeführten sechs Dinge Erde, Wasser usw. nur als die sechs Glieder des Weltriesen und stellte ihm einen sechsteiligen mikrokosmischen Menschenzweig in Kopfform gegenüber, so daß Erde den Füßen des Riesen und dem Kinn des Zwerges, Wasser der Blase des Riesen und dem Wasser im Munde des Zwerges, Raum dem Leibesrumpf des Riesen und dem Raum im Munde des Zwerges, Wind dem Atem des Riesen und den Nasenlöchern des Zwerges, Sonne dem Auge des Riesen und den Augen des Zwerges, Himmel dem Haupt des Riesen und dem Haupt des Zwerges entsprechen.

- Nr. 28, 35 Ásvapati ging dabei aus von einer Sechserreihe, die üblicherweise die drei Welten (Erde, Luftraum, Himmel) und ihre drei Götter (Feuer, Wind, Sonne) umfassen sollte. Er ließ aber Feuer fort, weil er ja unter dem Feuer hier den Weltriesen und Seelenzweig selber verstanden wissen wollte. An Stelle des Feuers fügte er also Wasser ein. Und er ersetzte den Luftraum durch den weiteren Begriff des Raumes.

Seinen Weltriesen schilderte er im Gegensatz zum Sonnenverehrer Nr. 17 der 1. Generation als aufrecht auf der Erde, nicht auf dem Himmel stehend. – Seinen Seelenzweig schilderte er als zollgroß. In der berühmten Sāvitrī-Legende im Epos Mahābhārata holte der Todesgott mit seinem Lasso ein fingergroßes Seelenmännchen aus dem Munde des Sterbenden; man lese Rückerts Nachdichtung nach, aber Rückert hat gerade das Wort «daumengroß» fortgelassen¹. König Ásvapati führte diesen Zwerg also aus der Mythologie des Volkes in die Philosophie der Brahmanen ein und hat damit auf die jüngeren Upanishaden gewirkt. Er deutete den Kopf des Menschen als Sitz dieses Zwerges. Ähnlich, aber doch anders als der Verehrer des Atems in der 1. Generation den Atem als Opfertier im Kopfe mit dem Auge als Fenster geschildert hatte, deutete er das Feuer als diesen Zwerg. Er, der König, hat also den Zwerg im Gegensatz zu einem brahmanischen Atem-Verehrer, den Riesen im Gegensatz zu einem brahmanischen Sonnenverehrer dargestellt.

Er hat ferner den Begriff des Allmännerfeuers, eigentlich des Verdauungsfeuers, wohl aus alter Tradition übernommen, hat ihm aber einen neuen Sinn gegeben. Er sprach freilich noch vom Essen. Er tadelte die sechs Brahmanen, daß sie keine Gesamtvorstellung vom Weltriesen, sondern nur Einzelvorstellungen von seinen Gliedern (Erde-Himmel) hätten; daher aßen sie einzeln, sagte er und meinte wohl,

- s. Nr. 60 sie aßen nach alten Tabu-Vorschriften Einzelnes und nicht Alles wie die neuen Aufklärten. Er hat unter dem Allmännerfeuer nicht nur das Verdauungsfeuer, sondern den Weltriesen als wesenseins mit dem Menschenzweig verstanden als die Kraft im All und im Menschen. Er hat damit die im Rgveda hier und da durchbrechende Ahnung vom Feuer in allen möglichen Dingen zu einer gewaltigen Feuervision durchdacht. So wie jener Sonnenverehrer der 1. Generation in mystischer

Weise den Riesenmann in der Sonne für gleich mit dem winzigen Manne im Auge erklärt hatte, so setzte König Ásvapati den Riesen einer zwerghaften Seele im Kopf gleich und führte damit das uralte Analogiedenken, das mit der Schöpfung der Welt aus einem Riesen begann und Makro- und Mikrokosmos sich entsprechen ließ, bis zu einer großartigen Höhe, die aber bei Śāndilya doch noch einer Steigerung und Vergeistigung fähig war.

Dieser König belehrte die weisen Brahmanen; er stand in brahmanischer Tradition, aber auch im Kampf mit ihren Sonne- und Atemverehrern, weil er mutig aus dem Volksglauben einen alten und primitiven Seelenbegriff in neuer Deutung in die Philosophie einführen wollte. Und wir werden sehen, daß es auch für andere Könige bezeichnend war, aus dem Volksglauben gegen die Kastenbrahmanen zu schöpfen, sie waren ja bei all ihrem Despotismus von Anfang an Schützer des Volkes gegen den Adel der Priester und Krieger.

Ásvapatis Lehrstück ist später neu bearbeitet worden. Dabei hat der uns unbekannte Redaktor der Upanishad statt Aruna dessen berühmten Sohn Uddālaka eingesetzt. Er hat statt vom Feuer vom «Selbst in allen Männern» geredet, also den Selbstbegriff eingeführt, der bei dem echten Ásvapati noch soviel wie Leib, erst von Śāndilya an Seele bedeutete. Der Redaktor, Ásvapati II., hat nicht vom Kopf, sondern vom ganzen Leibe und Opferplatz geredet. *Beim Weltriesen und zollgroßen Zwerg entsprechen sich: Kopf-Himmel, Auge-Sonne, Atem-Wind, Leib-Raum, Blase-Blase, Erde-Füße, Brust-Altar, Haare-Opferstreu, Herz-ein Opferfeuer, Denken ein zweites, und Mund ein drittes Opferfeuer.*

Dieser am Opfer interessierte Ásvapati II. hat dann über das Opfer einen langen Abschnitt hinzugefügt. Er mag dabei von dem Kapitel, das auf das des echten Ásvapati folgte, beeinflußt sein. Ásvapati II. machte daraus eine eigenartige kosmische Schilderung, wie das Weltall mit seinen Räumen und Göttern und der Mensch mit seinen Atemhauchen und Lebenskräften, wie diese beiden vom Opfer abhängen. Der Mensch sättigt ja mit dem Opfer auch zugleich die Götter. Ásvapati II. stellte dafür Fünferreihen auf. *Bei jeder der fünf üblichen Opferspenden wird je ein Atem (Ein-, Aus-atem usw.), je eine Lebenskraft (Sehen, Hören, Reden, Denken, Tasten), je ein Gott (Sonne usw.) und seine Welt (Himmel usw.) mit satt.* Diese Fünferreihen sind fast genau wie die eines anonymen Trabanten des Śāndilya, stammen also aus den Kreisen um diesen Mystiker.

Ásvapati II. hat endlich seiner mystischen Schilderung des Opfers, wie das All an ihm satt wird, einen schönen Gedanken angehängt: *Wer das tägliche Opfer mit solchem Allbewußtsein vollzieht, der mag den Opferrest sogar einem Paria geben.* Den Opferrest an Milch, Butter usw. durfte nach orthodoxer Meinung nur ein Brahmane genießen; Ásvapati II. ging aber in der bei den alten Mystikern üblichen Aufgeklärtheit so weit, sich über dies Kastenprivileg hinwegzusetzen, ein ausgesprochen demokratischer Zug, der in die Linie von Yājñavalkya bis Dadhyanc gehört.

König Aśvapatis Weltbild des Riesen und Zwerges hatte also Leben in sich und lebte weiter, nicht nur bei Aśvapati II., sondern in höchst vergeistigter Form bei Śāndilya und Yājñavalkya. Arunas Sonnenverehrung aber starb, und nur ein winziger Bruchteil von ihr blieb in Uddālakas Naturphilosophie lebendig. Neben diesen beiden Großen mit ihren noch mythischen Anläufen zu idealistischer Mystik und realistischer Weltanschauung wirkten aber damals noch eine Zahl kleinerer Geister. Von den Brahmanen, die sich damals mit Aśvapati unterhielten, verdienen weder Mahāśāla Jābāla, Indradyumna Bhāllaveya noch Jana Śārkarākṣhya, sondern nur zwei eine kurze Erwähnung:

- Nr. 38-40 Budila gehörte zu den Atem-Wind-Verehrern und erklärte den Wind für das mysteriöse Allmännerfeuer. Von ihm wird noch folgende Lehre überliefert: *Das vedische Versmaß Gāyatrī hat vier Füße, d. h. vier Versfüße, aber auch vier Füße wie ein Tier (Nach dem Idealisten der 1. Generation haben ja auch das Denken und der Raum vier Füße). Der erste Fuß sind die drei Welten, der zweite die drei Veden, der dritte die drei Atemhauche (Ein-, Aus- und Zwischenatem), und der vierte ist die Sonne jenseits des Staubes. Die Sonne ist* § I, 1, 1, 27; *das Wahre, und das Wahre ist das Auge, denn es sieht Wahres, und andererseits* AB I, 6, 11; *ist das Auge die Sonne. Das Wahre fußt aber auf der Kraft; Kraft ist Atem* B 3, 9, 12; *und ist mächtiger als das Wahre.* Budila verband also die Anbetung des Atems mit der der Sonne und einem zynischen Materialismus, der die
- Nr. 85 Macht über die Wahrheit stellte, wie später Sanatkumāra es tat. Budila aber wußte nicht, daß das Feuer der Mund dieses mystischen Riesen-vierfüßlers dieses Metrums ist, da das Feuer alles verdauen kann. Wer das weiß, wird frei von Alter und Tod und allen Flecken; Budila aber wurde wegen seiner Unwissenheit zum Elefanten verzaubert (!) und
- Nr. 44 klagte in dieser Tiergestalt König Janaka sein Leid, heißt es in der Upanishad in Legendenton.
- Nr. 42 Sātyajajna, Sohn des Pulusha, meinte, die Sonne sei das Allmännerfeuer. Sein
- Nr. 45 Sohn Somaśushman disputierte später mit König Janaka und berichtete, er opfere abends die Sonne im Opferfeuer, morgens das Feuer in der Sonne, beide seien ja Glut, und wer dies wisse, gehe im Tode zu diesen beiden Göttern ein. Vater und Sohn waren also Sonnenverehrer.
- Nr. 43 Ein herzlich unbedeutender Anonymus vereinigte damals die Dreierreihen des Budila mit einer Art Weltriesenvorstellung: Er dachte sich
- Nr. 12 *das All als Riesenkasten mit der Erde als Boden, dem Luftraum als Bauch, dem Himmel als Öffnung (also ähnlich der Schale des Kopfes) und mit den* § 8, 6, 1, 5; *Himmelsrichtungen als Seiten oder Kanten, u. z. hat jede Richtung einen Geheim-* B 6, 4, 22 *namen. Das Kind der Himmelsrichtungen ist der Wind (der Gott des Luftraums). Wer dies weiß, dessen Sohn stirbt nicht; nur muß man das All als solchen Riesen-* *kasten, den Atem und die drei heiligen Silben anrufen. Der Atem ist ja das All, und die drei heiligen Silben, die bei Opfern ausgerufen werden, sind die drei Welten, Götter und Veden.*

Aśvapati, der König der Kekaya im Panjab, war berühmt als der Schwiegervater des Königs Daśaratha und damit als Großvater mütter-

licherseits des epischen Helden Rāma. Janaka aber, der König der Vi-deha im mittleren Ganges-Tal, war nicht minder berühmt als Vater der Sitā, und dadurch Schwiegervater jenes Rāma. Beide Könige waren etwa eine Generation auseinander. Dazu paßt, daß Aśvapati mit Satya-yajna, Janaka aber mit seinem Sohn Somaśushman diskutierte, daß Aśvapati mit Budila noch als Mensch, Janaka mit ihm aber in Elefanten-verzauberung verhandelte, und endlich, daß Aśvapati ein Zeitgenosse des Aruna, Janaka aber des Uddālaka, des Sohnes des Aruna war, denn Janaka war der Mäzen Yājñavalkya, Yājñavalkya aber war Zeitgenosse Uddālakas. Trotz dieser mehrfach bezeugten Generationenfolge ist Janaka nicht in die Generation nach Aśvapati, also in die dritte zu setzen, denn er war ein Lehrer Yājñavalkyas, also älter als dieser große Mystiker. Man müßte also, wenn Janaka in die dritte Generation gehört, Yājñavalkya in die vierte versetzen. Yājñavalkya gehört aber mit Uddālaka in die dritte, nämlich die nach Aruna-Aśvapati. Deswegen kann man Janaka (und ebenso Śāṇḍilya) nur als Übergang von der zweiten zur dritten Generation auffassen. Man darf eben mit dem Begriff Generation nicht zu mechanisch verfahren.

4. König Janakas Lehre der Wiedergeburt

Nr. 44

König Janaka diskutierte einmal mit drei Brahmanen über das Feueropfer. Dabei deutete es Śvetaketu¹ und jener Somaśushman im Sinne der Ritualisten. Yājñavalkya aber deutete, sagte er, dies Opfer nur an. Er vollzog es nicht, sondern begann es nur; dann meinten die Götter, er vollzöge es, kämen zum Opfer heran, sähen ihm zu und würden dabei satt (Götter essen ja durch bloßes Zusehen). Yājñavalkya war zwar ein großer Ritualist, aber er war auch ein Aufgeklärter, der im Gegensatz zum orthodoxen Vegetariertum Fleisch aß, wenn es nur zart war, und der also auch bei Feueropfern wagte, die Götter zu foppen. Janaka belohnte den Freigeist durch ein Geschenk von 100 Kühen, deutete den Brahmanen aber an, daß er selber noch ein Geheimwissen über das Opfer habe, und fuhr davon. Die Brahmanen mußten ihre Niederlage einstecken, wollten erst den König zu einer Revanchedisputation herausfordern, aber Yājñavalkya riet ihnen ab, um dann heimlich hinter dem König herzufahren und ihn allein um Belehrung über jenes Geheimwissen zu bitten. Das war von dem großen Weisen (damals offenbar noch ein Jüngling), nicht gerade kameradschaftlich gegen seine Mitbrahmanen. Janaka belehrte ihn so:

Nr. 73, 45

Nr. 36

Ś 3, 1, 2, 21

s. Nr. 55

Wer das Geheimnis des Opfers weiß, braucht überhaupt nicht mehr zu opfern. Die ins Opferfeuer gespendeten Gaben (Milch usw.) steigen nach oben aus dem Feuer hinaus in den Luftraum. Sie machen den Luftraum zum Opferfeuer, den Wind (den Gott des Luftraums) zum Brennholz und opfern in ihm die Lichtfunken des Tageslichts. Damit sättigen sie den Luftraum und steigen aus ihm auf in den Himmel, machen ihn zum zweiten Opferfeuer, die Sonne (den Gott am Himmel) zum Brennholz, opfern in ihm den Mond (den ja die Sonne frißt),

Ś X, 6, 2, 3

§ X, 6, 2, 4 sie sättigen damit den Himmel, kehren wieder um und dringen in die Erde. Sie machen sie zum dritten Opferfeuer, das Feuer (den Gott der Erde) zum Brennholz und opfern in ihm die Pflanzen. Sie sättigen damit die Erde, steigen aus ihr nach oben in den Mann, machen seinen Mund zum vierten Opferfeuer, seine Zunge zum Brennholz, opfern darin die Speise und sättigen ihn. Wer im Bewußtsein dieses Wissens ist, der vollzieht damit das Feueropfer (und braucht es also nicht mehr tatsächlich zu vollbringen). Aus ihm ziehen die Opferspenden ins Weib. Ihr Schoß ist das fünfte Opferfeuer, ihre Empfängnis das Brennholz, der Same die Opferspende, und damit ist die Frau gesättigt. Wer mit diesem Wissen die Paarung vollzieht, hat damit das Feueropfer vollbracht. Der Sohn, der daraus entsteht, ist die Welt des Willkommens (d. h. der Leib des Sohnes ist die Stätte des Empfangs, der für die Seele des im Sohne wieder geborenen Vaters bereitet wird). Das ist das Feueropfer, es gibt kein höheres.

Dies ist die erste ausführliche Schilderung der indischen Seelenwanderungslehre, aber die Möglichkeit der Erlösung ist noch nicht berührt, vielmehr erscheint die Wiedergeburt als erstrebenswertes Ziel, und die Seelenwanderung wird noch nicht etwa als Selbstzweck und Moral, sondern nur als Opferdeutung vorgetragen. Die beiden Brahmanen deuteten das Opfer, Yājñavalkya deutete es nur an; Janaka aber deutete es weg: Man braucht nicht mehr orthodox zu opfern. Wissen genügt, u. z. geheimes Wissen, Umdeutung des Opfers als Essen, Zeugen und Wiedergeburt. Damit ist erst die eigentliche seelische Stimmung der Upanishaden, die Verehrung der Weisheit erreicht und der Ritualismus der Brāhmanas überwunden. Es ist aber wichtig, daß ein König, kein Brahmane, diese Lehre als Erster vertrat, denn nach dem Anspruch der Kastenbrahmanen auf das Opfermonopol war jeder König durch seine Verpflichtung zu täglichem Opfer von Brahmanen als Vollziehern seiner Opfer abhängig. Dieses Band zerriß Janaka und war damit der Vorläufer der Könige Pravāhana, Citra und Pratardana, sein Vorläufer in politischer Hinsicht aber war der Brahmanenfeind Atyarātin des Brāhmana, in geistiger Hinsicht Aruna.

Nr. 69 Janakas Lehre steckt noch voll mythologischer und magischer Elemente, nämlich die Sättigung des Alls durch das Opfer, die Opferung des Mondes in der Sonne und der Speise im Feuer des Menschen, und das Geheimwissen bei der Paarung. Altertümlich im Sinne der Atem-

Nr. 35 Verehrer und noch des Verehrers des Denkens in der 1. Generation ist es ferner, daß von keiner wandernden, ewigen, persönlichen Seele

Nr. 36 die Rede ist. Aruna hatte angedeutet, daß die Toten kraft ihres Veda-Wissens zum Sonnenhimmel und wieder zurückwandern. Rgvedische Eschatologie ließ ja den Toten selber, d. h. seinen feinen Leib, zum Himmel aufsteigen. Janaka aber ließ nicht den Menschen oder seine Seele, etwa eine zollgroße, wie sie sich Ásvapati gedacht hatte, zum Himmel und zurück wandern, sondern behandelte nur einen Ablauf von fünf Opfern, in denen immer wieder die Opferspenden des Wissens auf und ab steigen und opfern, keine Seele. Diese Opferspenden opfern zuletzt den Samen im Weib, und dabei wird der Leib des Sohnes gezeugt, nicht etwa werden die Opferspenden des ersten Opfers zu diesem

Leib. Die materiellen Opferspenden wandern genau so wenig wie eine Seele, nur fünf Opfer folgen auf einander als eine Kette von Vorgängen, eine Denkweise, die von Buddha bis zu Ende gedacht wurde. Nach Buddha ist ja die Welt und der Mensch nur ein Strom von Vorgängen ohne irgendwelche dauernde Substanz, eine viel schärfere Betonung des Werdens als bei Heraklit².

Den Leib des Sohnes aber nannte Janaka die Stelle, die zum Empfang (doch wohl der Seele des Vaters) bereit ist; es handelt sich also um die Wiedergeburt des Vaters im Sohn, eine mehrfach bezeugte Vorstellung, die Janaka hier den Yājñavalkya lehrte, die aber Yājñavalkya später, als er auf der Höhe seiner Weisheit stand, ablehnte. Der Ursprung dieser alten Vorstellung aus rgvedischem Glauben ist noch nicht klar. Aber Janaka kann sie sich nicht einfach erdacht haben. Sicher vedisch war nur der Glaube, daß der Mann seinen Ahnen einen Enkel schuldet, da er mitsamt den Ahnen in die Hölle fahren wird, wenn kein Nachfahre den Ahnen seiner Sippe die Totenopfer darbringt.

B 3, 9, 28

Nichtarisch war 1. die magische Deutung des Begattungsaktes, die Janaka als Voraussetzung der Wiedergeburt bezeichnete, und 2. eine primitive Form der Wiedergeburtstheorie, daß jeder in seiner Sippe, besonders der Großvater im Enkel wiedergeboren wird. Aruna hatte sich über diese Frage noch nicht geäußert. Janaka hat vielleicht bewußt die arische mit der nichtarischen Lehre verbunden. Uddālaka hat später an der Wiedergeburt jeden Wesens in seiner Art und Gattung (also auch des Menschen in seiner Sippe?) festgehalten, Śāṇḍilya hat das ganz neue Motiv des Willens, Yājñavalkya über ihn hinaus gehend das der moralischen Vergeltung und Erlösung eingeführt, König Pravāhana ist ihm gefolgt, ihm wieder Satyakāma, und ein Anonymus hat zu ihrer Zeit ein Kompromiß zwischen der Wiedergeburt im Sohn und in einem anderen Leibe versucht. Man sieht, die Seelenwanderungslehre war zu Janakas Zeiten noch nicht entfernt festgelegt, sondern begann erst in Fluß zu kommen, sie war noch ein tiefes Geheimnis und hat erst seit Yājñavalkya die Form, die sie dann bis heute beibehielt. Janaka, der König, aber hat wieder Elemente des Volksglaubens in die Philosophie eingeführt, wie vor ihm König Aśvapati das der zollgroßen Seele, und wie später die Könige Pravāhana und Citra die volkstümliche Schilderung des Weges der wandernden Seele. Die Könige hatten also ein Interesse, Volksglauben gegen Brahmanenglauben auszuspielen.

Nr. 29, 31

Nr. 55

Nr. 46

Nr. 74, 78, 77

Nr. 74, 76

Als Dank für seine Belehrung bat sich König Janaka von Yājñavalkya aus, daß er ihm gelegentlich eine Frage stellen dürfe, deren Beantwortung ihm der Brahmane zusagen mußte. Mit der Eintreibung dieser Wunschfrage beginnt dann später die zweite Belehrung Janakas durch Yājñavalkya. Der König war sich also bewußt, daß er von dem besieigten Brahmanen doch noch würde lernen können.

B 4, 3, 1

Auf Yājñavalkya hat keiner so gewirkt wie sein großer Gegenspieler Śāndilya. Beide gelten als Verfasser je eines Teiles des Śatapathabrāhmaṇa, und beide hatten ihre eigene Schultradition mit je einer Lehrerliste. Sie haben aber nicht miteinander disputiert. Vielmehr ist Yājñavalkya in allen Punkten über Śāndilyas Idealismus hinausgegangen, so daß man auch Śāndilya wie König Janaka in die Zeit des Überganges zwischen der zweiten und dritten Generation ansetzen muß als den Bahnbrecher für den großen Vollender Yājñavalkya. Śāndilyas geistige Herkunft vom Sonnen- und Denkverehrer der 1. Generation aber läßt sich noch einigermaßen aufhellen. Er hat alle wichtigen Lehren der Alten auf idealistischer Grundlage vereinigt und dadurch die erste Grundlage für die neue Religion und Philosophie des Hinduismus gelegt.

- Nr. 17 *Das Wahre verehere man als brahman*, begann Śāndilya sein kurzes, hymnusartiges Lehrstück. Das ist eine kühne Steigerung über die Verehrung der Sonne als des Wahren, aus dem erst kosmogonisch das brahman wurde, hinaus. Wie die Juden den einen Gott über alles Sichtbare, auch die Sonne Echnatons, erhoben, so Śāndilya das brahman als das Wahre. — *Ferner fürwahr besteht der Mensch aus Wollen. Mit welchem Wollen er sterbend aus dieser Welt dahingeht, mit demselben Wollen geht er in jene Welt ein, und wird wiedergeboren.* Aruna hatte gemeint, daß der Kenner eines bestimmten Veda kraft seines Wissens in den Sonnenhimmel einer bestimmten Götterklasse eingehen und später auf Erde wiedergeboren werden wird. Über diesen Ritualismus und über Janakas Wiedergeburtstheorie ging Śāndilya weit hinaus zum Idealismus der Freiheit des Willens.
- § X, 3, 3, 8 Nr. 38 Ein Anbeter des Atem-Windes, Dhīra¹, ein Zeitgenosse des Mahāśāla, also des Āsvapati, hatte gelehrt, daß sich bekanntlich im Tode die Kräfte des Menschen in die Elemente auflösen: Seine Rede geht ins Feuer, sein Sehen in die Sonne usw. Als Atem-Verehrer nun hatte er keine Seele außer diesen Lebenskräften anerkannt, aber glaubte noch an ein Jenseits und stellte die etwas kühne Behauptung auf, wenn der Mensch sich so in die Götter, Wind, Feuer, Sonne, Mond und Himmelsrichtungen aufgelöst habe, so würde «er» zu derjenigen unter diesen Gottheiten, die er werden wolle, so daß also sozusagen eine seiner Lebenskräfte als «er» selig weiterlebt. Andererseits erzählte man im Volke, daß ein Mensch im Sterben wünschen könne, als was er wiedergeboren werden wolle². Ein Mann, der seinen Bruder haßte, wurde als Schlange wiedergeboren, um ihn beißen zu können. Eine eifersüchtige Elefantenkuh wurde als Königin wiedergeboren, um Jäger gegen ihren Elefantenbullen aussenden zu können. Solch Wünschen mit seiner magischen Kraft, das ja in Märchen noch heute vorkommt, nahm Śāndilya aus dem Volksglauben auf; auch Dhīra glaubte ja, dem Zuge der Zeit folgend, an solche Kraft. Aber der große Idealist und Mystiker Śāndilya hat aus dem primitiv zauberischen Wünschen so etwas wie freien Willen gemacht. Ein moderner Psychologe würde lieber Triebleben, Charakter statt Willen übersetzen. Es ist der Geist, der sich den Körper schafft. . .

Er verehere das Selbst. Jener Sonnenverehrer, mit dem Śāṇḍilya den Begriff des Wahren gemeinsam hat, hatte in Mystikerweise den Mann im Auge und den in der Sonne als gleicher Gestalt, aber mit verschiedenen Namen, nämlich Tag (ahar) und Ich (aham) geschildert. Śāṇḍilya übernahm die den alten Indern seit Urzeiten geläufige mikro-makrokosmische Gleichung. Aber wie er das brahman (nicht die Sonne) das Wahre nannte, so nannte er das Ich in Selbst um und meinte damit etwas Allgemeineres als das Ich des Einzelnen, nämlich ein Ich aller Wesen und aller Welt. «Selbst» hatte bisher teils wörtlich selbst, selber, teils Atem, teils Leib bedeutet, denn Atem und Leib erschienen den Alten als Wesentliches und Eigentliches, als Selbst des Menschen. Von Śāṇḍilya an aber war es der Grundbegriff alles indischen Idealismus überhaupt, ob man es nun als Seele, Wesen, Selbst, Substanz oder Subjekt verstehen will. Śāṇḍilya stellte an die Stelle der beiden Männer in Auge und Sonne und an die Stelle des Weltriesen, dessen Elemente den Leibeskräften des Menschen entsprechen, die Gleichung Selbst (ātman) ist gleich brahman, das Selbst in uns ist das geheimnisvolle brahman, das im All wirkend lebt und das Frühere als Zaubermacht der Formeln und Hymnen, als Sonne, Blitz oder Atem-Wind, als Rede oder Denken verherrlicht und angebetet hatten. Gerade auch jener Idealist der 1. Generation, der Denken als brahman zu verehren gelehrt hatte, hatte ihm den Raum als kosmische Form des brahman gegenübergestellt, hatte sich Denken und Raum als zwei Vierfüßler vorgestellt und war einer der Vorläufer des Śāṇḍilya, wenn er mit der Schilderung des Selbstes so fortfuhr:

Es besteht aus Denken, sein Leib ist Atem, seine Gestalt ist Glanz, sein Selbst ist Raum. Śāṇḍilya also nahm die Gleichung, Denken ist brahman (ist Selbst) jenes Idealisten an. Er behauptete aber im Gegensatz zu den Atem-Wind-Verehrern, daß der Atem nur der Leib, die Stätte des Selbst, nicht das Letzte und Höchste ist. Er ließ auch nicht die strahlende Sonne als brahman gelten und keine Glut oder Körperwärme als Seele, sondern (ihren?) Glanz nur als die Form, als das Sichtbare des brahman-Selbst. Den Raum endlich nannte er das Selbst des Selbst. Er übernahm dies Wort von König Aśvapati, der den Raum als das Selbst (d. i. den Leib) seines Weltriesen bezeichnet hatte, meinte aber wohl noch etwas anderes als Leib und Gestalt des Selbst (das sind ja Atem und Licht!). Freilich können wir es nicht ausdrücken. Damit hat Śāṇḍilya die Hauptlehren, die es vor ihm gab, überwunden und zu einer neuen Seelenvorstellung vereinigt: Die Seele ist Denken (Geist), und zum Denken gehört nach altindischer Vorstellung vor allem das Wollen, der freie Wille. Die Seele ist aber auch die vitale Kraft des Atems und der Leibeswärme und ist unfassbar, immateriell, unwandelbar, ewig, unerschaffen wie der Raum, ist aber zugleich wie er unpersönlich – das unterscheidet sie von der christlichen Seele. Sie ist eben kein Ich, sondern das Selbst, und ihr Wille ist kein egoistischer, sondern ihr wahrer Wille will das Wahre, will zum Wahren werden, zu brahman werden, will Erlösung aus allen Leiden dieser Welt und des Ichs.

B 4, 4, 5; *Es hat seine Gestalt nach Wunsch.* Im Traum und in der Wiedergeburt
T 3,10, 5 wird die Seele ja zu dem, wonach sie verlangt.

VS 34, 6 *Es ist schnell wie das Denken*, wie noch heute und wie vor Śāndilya die
Volkswisheit sich der Schnelle der Gedanken bewußt ist und war.

Es faßt wahre Entschlüsse und hält an ihnen fest. In jedem Menschen liegt die Fähigkeit zum Wollen, zum Entschluß, wahrhaft zu sein, und damit gemäß seinem reinen, wahren Wollen letzten Endes zum Wahren, zu brahman zu werden. Da spricht Śāndilya mit dem sittlichen Ernst des Zarathustra.

Es riecht und schmeckt alles, herrscht in allen Himmelsrichtungen, und durchdringt dies All. Die alten Psychologen und die Atem-Verehrer zählten unter den fünf Lebenskräften zwei Sinne, Sehen und Hören, auf. Śāndilya hat hier aber nur zwei neue, vielleicht von ihm selber zuerst beachtete, aufzuführen für nötig befunden: riechen und schmecken. Das Subjekt der Sinne aber lenkt das All von innen; es ist nicht nur die vitale Macht, es ist mehr als der Atem, an den die Atem-Verehrer glaubten. Es ist auch das erkennende und wollende Subjekt. Damit war dem materialistischen Behaviorismus der Atem-Verehrer ein klarer Idealismus gegenübergestellt.

Es redet nicht und erregt sich nicht. Der Oberste aller beim Opfer zusammenmenden Brahmanen und ihr Ideal, der brahman-Priester, sang keine Hymnen und tat keinen Handgriff; er überwachte nur schweigend alle anderen Priester und dachte Sühneformeln für alle Verstöße gegen die Regeln, die sie begingen. Der Geist des Weisen ist genau so stille und redet nicht. Er sieht die Welt, aber handelt nicht. Gott ist stille und schafft nicht (wie Jahve) durch Worte. Śāndilya leugnerte damit nebenbei, daß die Dinge der Welt durch den alten Schöpfergott oder die Göttin Rede geschaffen sind. Aber er sagte auch nicht, wie er sich die Schöpfung der Welt durch Selbst-brahman dachte.

Wie ein Reis- oder ein Gerstenkorn oder ein Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern, ebenso ist dieser selbstinnerliche goldene Mann genau wie ein rauchloses Feuer. Zugleich ist er größer als der Himmel, der Raum und diese Erde, größer als alle Wesen. Śāndilyas güldener Mann im Selbst verrät noch deutlich

Nr. 21 seine Herkunft vom güldenen mythischen Mann in Sonne und Auge. Er ist noch viel winziger als die zollgroße Seele des Ásvapati, er ist,

möchte man mit einem modernen und spätindischen Ausdruck sagen, atom-klein. Er ist aber zugleich ein Weltriese oder gar noch größer als die drei Welten, größer als alle Wesen, also auch als die Götter und der

Nr. 35 Raum des ersten Idealisten in der ersten Generation. Darin liegt etwas
Nr. 29 von dem Stolz des Ritualisten der 1. Generation, der sich jubelnd als

eins mit dem All gefühlt hatte. Aber in der Betonung der Winzigkeit und der Stille liegt zugleich die weltentsagende Einsiedlergesinnung des Atem-Verehrers, der den Atem als Opfertier im Kopfe besungen hatte. In der Betonung der Koexistenz dieser Gegensätze, der coincidentia oppositorum endlich liegt eine bewußte Absage an die Logik, eine Fortführung uralter primitiver antilogischer Jägermystik. So haben

4, 40, 5 etwa Weise im Rgveda den Gott Brahmanaspati und den Feuergott als

zugleich fern (im Himmel) und nahe (bei den Menschen) besungen³, haben Ritualisten der Brāhmanas ebenso vom nahen und fernen Tode gepredigt und ein Sänger des Atharvaveda Gott als feiner als ein Haar und zugleich größer als das All angebetet.

§ X, 5, 2, 17
X, 8, 25

Er ist das Selbst des Atems, er ist mein Selbst, zu diesem Selbst werde ich dahingehend werden. Wer das weiß, der zweifelt nicht.

B 3, 9, 21

Nicht geht der Atem in den Wind, nicht gehen Rede, Sehen usw. in den Atem ein, Atem ist ja nur der Leib des Selbstes. Das Selbst ist ja brahman und das Wahre, und der wird mit dem Wahren eins, dessen Wollen wahr ist, denn jeder wird ja das, was er will. Der Weise wird nicht mehr in Form eines Lebewesens wiedergeboren, danach trägt er kein Verlangen mehr. Spätere würden sagen: Er ist erlöst. Wie sich Śāndilya dieses Aufgehen im Wahren dachte, ist unklar. Es erinnert an Arunas Paradies im Sonnenlicht und an Uddālakas Aufgehen des Menschen im Seienden. Aber erst Yājñavalkya hat das Problem der Erlösung ernsthaft angefaßt.

Dieses tiefsinnige und seinerseits bahnbrechende Fragment des Śāndilya ist später von einem anonymen Śāndilya II. bearbeitet worden. Da ist das brahman nicht als Wahres, sondern als All gelehrt, ein Bekenntnis zur Immanenzphilosophie; aber Śāndilya I. hatte doch gesagt, daß das Selbst größer als die drei Welten ist! Śāndilya II. hat den Willen noch stärker betont: «Man wolle!» hat er hinzugefügt. Er hat den märchenhaften Zug der Gedankenschnelle gestrichen, aber hat hinzugefügt, daß alles Wollen und handeln in der ganzen Welt nur das Handeln des Selbst ist; außer dem Selbst kann nichts anderes wollen und handeln. Er hat den «selbstinnerlichen Mann» durch «das Selbst im Herzen» ersetzt. Das Herz galt nämlich damals als Sitz des Denkens und Wollens, und es spielte insbesondere bei einigen der Trabanten Śāndilyas eine große Rolle.

Nr. 70

6. Trabanten Śāndilyas, Nr. 47-54

Unter Trabanten Śāndilyas sind einige Mystiker zu verstehen, deren Denken dem des Śāndilya ähnelt, ohne daß man einstweilen entscheiden könnte, ob sie seine Vorläufer oder Nachfolger waren. Da pries ein Anonymus den aus Denken bestehenden Mann im Herzen als winziges Reis- und Gerstenkorn und zugleich als gewaltigen Herren des All. Da rühmte ein anderer den Schöpfer als das Herz und brahman und knüpfte daran Etymologien. Ein Dritter verherrlichte Dies (angeblich das Herz) als das Das (das Jenseits?), als brahman und Wahres. Ein Vierter feierte das Hymnenversmaß Gāyatrī, aber nicht nur wie Budila als Vierfüßler, sondern vor allem als die Rede überhaupt, die Rede aber wiederum als Erde, denn alles hier fußt auf der Erde und ragt über sie nicht hinaus. Das war ein bei einem Idealisten auffallender Materialismus, der aber auch bei einem Ritualisten wie Śilaka zu belegen ist. Weiter erklärte

Nr. 47

Nr. 48

Nr. 49

Nr. 50

Nr. 41

Nr. 79

AB 2, 6, 13 unser Anonymus die Erde für gleich dem Leib (nämlich als mikrokosmische Entsprechung; es hieß ja schon im Brāhmana, der Leib gehe im Sterben in Erde ein. Er fügte die Begründung an): Die Lebenskräfte fußen im Leib und ragen nicht über ihn hinaus. Das ist wohl die älteste Form des modernen materialistischen Arguments: Geist ist nur da, wo ein Leib ist. Geist kann daher nicht die idealistische erste Ursache sein. Das ist sicher polemisch gemeint, denn die Lehre der vier Füße oder Viertel (im Sanskrit wird dasselbe Wort für beides gebraucht) war zuerst in einem späten Hymnus

s. Nr. 83 des Rgveda verwendet, wo es vom Urriesen hieß: Ein Viertes von ihm sind alle Wesen, drei Viertel von ihm aber sind als Unsterbliches im Himmel. D. h. der Urgeist ist dreimal größer als die ganze materielle Welt. Diesen Vers zitierte unser Idealist, nur wissen wir nicht, mit welcher Auslegung er ihn für seine entgegengesetzte Sache verwendete.

X, 90, 3 Nr. 31 Man versteht leicht, daß ein Zauberer der Liebe wie Kumārahārita in der ersten Generation den Samen als Quintessenz des Menschen, den Menschen als Quintessenz der genossenen Früchte, die Früchte als Quintessenz der Kräuter, Wasser und Erde hinstellte. Ein Magier kann materialistisch denken, zaubert er doch mit Stoffen, Essenzen. Nun waren aber auch die alten Ritualisten und Verehrer der Rede noch eine Nr. 27 Art Magier, und so ist es nicht verwunderlich, wenn einer von ihnen in Kumārahāritas Generation eine ganz ähnliche Reihe von Quintessenzen aufstellte: Erde, Wasser, Pflanzen, Mensch, Rede und Hymnus. Er feierte also die Rede, die für ihn als Magier wichtigste Lebenskraft des Menschen, als Quintessenz des Leibes (nicht als etwas Geistiges!). Von da ist es aber nicht weit bis zu unserem Anonymus, der sich die Lebenskräfte nicht außerhalb des Menschen und seines irdischen Leibes vorstellen konnte. Vielleicht wollte er auch ein wenig gegen die Atem-Wind-Verehrer polemisieren, die in ihrer Rangstreiberei behaupteten, die Lebenskräfte könnten den Leib verlassen.

Er war aber beileibe kein so platter Materialist, daß er die Existenz der Lebenskräfte und damit des Geistigen geleugnet hätte! Er war vielmehr ein Mystiker der Richtung Śāṇḍilyas, denn er blieb nicht bei diesem Materialismus stehen, sondern fuhr fort: *Gāyatrī, Erde und Leib ist nichts anderes als das Herz im Menschen, denn in ihm sind die Lebenskräfte und ragen darüber nicht hinaus.*

Nr. 35 Das Herz, der Sitz des Denkens, ist also das Feinste und Innerlichste der Dreierreihe: Erde-Leib-Herz. Neben diese Reihe stellte er eine andere und folgte dabei wie Śāṇḍilya dem Idealisten der 1. Generation. Der hatte dem Denken den Raum gegenübergestellt. Unser Anonymus aber nannte das brahman (von dem er vorher nichts gesagt hatte) den Raum außerhalb des Menschen und identifizierte den wiederum mit dem Raum innerhalb des Menschen und dem mystischen Raum im Herzen. Er stellte also neben die drei Konkreta Erde-Leib-Herz drei leere Räume, Weltraum-Raum im Menschen-Raum im Herzen. Er nannte mit der Antilogik der Mystiker die allezeit Paradoxa lieben, gerade diesen geheimnisvollen innerlichen leeren Raum im Herzen «das Volle, Unbewegte» und versprach dem, der dies weiß, vollen, unbeweglichen unvergänglichen Ruhm. –

Der Raum im Herzen spielte bei Yājñavalkya als Kammer der Seele eine Rolle. Der Raum als das Volle und zwei Räume, der im Herzen und der im Kosmos wurden auch von anderen einander gegenübergestellt. Aber drei solche Räume hat nur unser Anonymus gelehrt.

Über die Mystik folgt auf unseren Anonymus ein Textstück, das vielleicht von ihm, eher wohl von einem anderen Trabanten Śāṇḍilyas herrührt. Einer der Atem-Wind-Verehrer hatte von dem Kopf als einer Schale gesprochen, an deren Rand sieben Heilige sitzen, nämlich die Sinnesorgane in den Nasenlöchern, Augen, Ohren und im Munde. Unser Anonymus wollte nicht den Atem, sondern das brahman als das Licht des Himmels und des Denkens preisen und ging dafür nicht vom Kopf, sondern vom Herzen aus.

Das Herz, sagte er, hat fünf Götteröffnungen nach den fünf Himmelsrichtungen. Jede Öffnung ist einer der fünf Atemhauche, Lebenskräfte und Götter, u. z. ist die Öffnung

*im Osten Einatmen, Sehen und Sonne,
im Süden Zwischenatem, Hören und Mond,
im Westen Ausatmen, Reden und Feuer,
im Norden Allatem, Denken und Regengott,
im Zenith Aufatmen, Wind (Atem) und Raum.*

Die Sonne geht im Osten auf, galt also schon im Brāhmaṇa als Hüterin des Ostens, die anderen Götter und Himmelsrichtungen aber waren im Brāhmaṇa anders geordnet: Das Feuer war dort Hüter des Südens mit der Hitze der Mittagssonne, der Westen galt als die Himmelsrichtung des Windes, des Monsuns, usw. Yājñavalkya hat an ähnliche Götter-Welthüter geglaubt, und wenn sie auch in dieser Literatur erst ziemlich spät bezeugt sind, so gehen sie doch sicher auf uralte Volksmythologie zurück.

Unser Anonymus nun faßte das Herz als Zentrum des All auf. Es hat Götteröffnungen, Löcher, die als Sinne und Verbindungskanäle mit der Außenwelt dienen, durch die zugleich Atem in seinen verschiedenen Formen weht, durch die das Leben des Alls pulst, und durch die die Götter wirken. Das Herz ist die Kammer, aus der das Subjekt (das hier nie genannt wird), nach Osten sieht; an seiner östlichen Götteröffnung steht die Sonne als Türwächter des brahman und seiner Himmelswelt. Wie am Tore des Königspalastes die Wachen des Despoten standen, wie an den Tempeln Indiens noch heute riesige Statuen keulenbewaffneter, grimmiger, dämonischer Türwächter stehen, so sind die Götter Sonne, Feuer, Mond usw. einerseits die kosmischen Gegenstücke unserer Sinne, andererseits die Wächter an den Toren des Himmels des brahman. Das brahman aber ist das Licht des Himmels auf dem Rücken des Alls und ist nichts anderes als das Licht innen im Menschen. Man fühlt es als Wärme des Leibes und man hört es, wenn man sich die Ohren zudrückt. Unser Anonymus hat die Gleichung des Śāṇḍilya, brahman ist Selbst, nicht ausgesprochen, aber seine beiden Lichter ähneln Śāṇḍilyas Selbst im Menschen, dessen Gestalt Glanz ist, und

- Nr. 17 seinem brahman, das das Wahre ist. Und während ein alter Sonnenverehrer die Lebenskräfte und die Sonnenstrahlen als Verbindung zwischen dem Manne in der Sonne und dem im Auge deutete, so dachte unser Mystiker sich eine geheime Verbindung vom Licht im Herzen und seinen Adern zu den Sinnen, den Toren am Himmel und dem Licht des Jenseits.
- Nr. 52 Ein Kompromißler stellte allen leibhaftigen, gestalteten (gemeint ist wohl: materiellen) Formen des brahman (Erde, Wasser, Himmel usw. und Sonne) die drei ungestalteten (Wind, Luftraum, Mann in der Sonne) gegenüber, in Bezug auf den Menschen dem Leib, Rede usw. und dem Auge aber die drei: Atem, Raum im Leibe und Mann im rechten Auge. Er vereinigte also die alten Paare Atem und Wind, die beiden Männer in Auge und Sonne und die beiden Räume und nannte mit einem Geheimnamen diese drei Paare «*tya*», alles andere (materielle) *sat*; beide Silben zusammen ergeben *satya*, d. h. das Wahre, Wirkliche. Seine Eigenart aber war die einzigartige Schilderung des Mannes im Auge: *Er ist wie ein gelbgefärbtes Kleid, wie ein weißes Wollfell, wie eine rote Kochenill-Laue, wie eine Flamme des Feuers, wie ein weißer Lotus und wie der plötzliche Blitz*. Hat er damit Visionen eines Yogi gemeint? Oder die aufblitzenden Erscheinungen, die man sieht, wenn man sich die Augen zudrückt? Eine eigentliche Beschreibung kann man, sagte unser Philosoph, nicht geben. Man kann nur sagen: «Nicht, nicht», d. h. nicht ist er so oder so, denn er ist das Höchste und heißt «das Wahre des Wahren», denn er ist das Wahre des Wahren der Lebenskräfte. Diese mystische Abwertung aller menschlichen Sprache klingt wie von Yājñavalkya entlehnt und wird es sein. Sie zeigt uns aber, mit wie irrationalen Erlebnissen man bei der Aufstellung solcher Reihen und Paare von Begriffen rechnen muß.
- s. B 3, 9, 9
- s. Nr. 23

- Nr. 53 Dem Śāṇḍilya-Trabanten Nr. 50 und seinem Paradoxon des leeren vollen Raums stand Kauravyāyanīputra nahe. Er verfaßte einen Rätsellers als eine Steigerung eines Verses aus demselben Atharvaveda-Hymnus, aus dem auch Śāṇḍilya geschöpft zu haben scheint. Im Atharvaveda hieß es als Rätselstrophe: Was ist das Volle, aus dem Gott das Volle ausgießt? Kauravyāyanīputra aber steigerte dies: *Voll ist jenes, voll ist dies. Volles kommt aus dem Vollen. Nimmt man das Volle vom Vollen, bleibt doch das Volle zurück*. – Des Rätsels Lösung deutete er so an: Amen! Raum ist brahman; Urraum, Windraum. Wer das weiß, weiß, was man wissen muß.
- X, 8, 29

Das soll nach dem Kommentar bedeuten: Es gibt zwei Formen des brahman: den Urraum und den Windraum, den kosmischen Allraum und den Luftraum als Bereich des Windgottes. Beide sind voll, beide sind in und um einander. Selbst wenn einer den Luftraum mit allen Welten fortnehme, bliebe der Urraum mit seiner Fülle bestehen. Die Ganzheit des Absoluten, des brahman, bleibt unangetastet, selbst wenn alles Empirische aufhört zu sein. Und zugleich ist der Urraum die erste Ursache der Welt zusammen mit ihrem Luftraum. Wer diesen leeren vollen Raum als brahman weiß, weiß den einzigen würdigen Gegen-

stand aller Philosophie; dieser Monismus erinnert an den des Uddālaka und Yājñavalkya und kann kaum älter als diese beiden ganz Großen sein. In jenem Vers des Atharvaveda aber wird noch nicht der Raum gemeint sein. Denn vor dem Idealisten der 1. Generation ist solch abstraktes Denken nicht gut vorstellbar. Jenen Primitiven traute man eher das Staunen darüber zu, wie es kommt, daß die Wesen immer neue Nahrung finden, und das Rätsel vom Kreislauf der Nahrung, des Wassers oder der Seelen, die ewig zum Monde gehen und wiederkehren, so daß die vielseitige Fülle in der Welt nie abnimmt.

Nr. 54
C VI, 1
B 4, 5, 6

Nr. 86

Nr. 74

Endlich sei hier kurz der Mystiker Triśanku angeschlossen, von dem ebenfalls nur ein dunkler Vers überliefert ist: *Ich bin es, der den Baum schüttelt, ich, dessen reines Licht sich hoch erhoben hat, bin das, was wahrhaft unsterblich ist und in der Sonne wohnt. Ich bin der strahlende Schatz, bin weise, unsterblich, unvergänglich.* – Das klingt an den Mann in Sonne und Auge an; der Baum mag der Weltenbaum sein, den dieser Mystiker zu schütteln, zu erschüttern, vielleicht gar zu fällen vermeinte, um so das Diesseits zu überwinden.

Nr. 54

C. DRITTE GENERATION DER GENIES REALISMUS UND IDEALISMUS. 640–610 V. CHR.

1. *Uddālakas Naturphilosophie. Nr. 55*

Yājñavalkya und Uddālaka, Sohn des Sonnenverehrsers Aruna aus dem Lande der Pancāla zwischen Ganges und Yamunā, waren das Doppelgestirn der dritten Generation und der Höhepunkt der Upanishaden-Philosophie überhaupt. Ja, mit ihnen hat die indische Philosophie für Jahrhunderte, um nicht zu sagen, bis heute, ihre zwei Hauptwege gefunden: den des Idealismus und den des Realismus. In der nächsten Generation wurde dann noch als dritter Weg der des Materialismus eröffnet. In der europäischen Philosophie sieht man von Platons Idealismus, Aristoteles Realismus und Demokrits Materialismus an drei solche Wege der Philosophie, und durch das Mittelalter hindurch kann man bei Juden, Mohammedanern, Christen und Indern vor allem den Gegensatz des Realismus und Idealismus beobachten¹, während damals der Materialismus weniger zu Worte kam. Heute stehen realistische Behavioristen und Operationalisten Amerikas im Kampf gegen die idealistischen spekulativen Theoretiker, und in vorgeschichtlichen Stämmen lehrte der eine Hordenweise mystische Legenden von Blut und Seele, der andere «vorwissenschaftliche Wissenschaft» in Form von Kosmogonien und Ätiologien. So standen Uddālaka als Realist und Yājñavalkya als Idealist im Flusse der Menschheitsgeschichte als die einander ergänzenden Gegensätze, die beiden großen Möglichkeiten menschlichen Denkens. Der eine suchte die Lösung der Welträtsel in wissenschaftlicher Einzeluntersuchung (so gut es damals ging!), der andere in der Mystik des Geistes und Herzens. Da nach der Tradition der Yājñavalkya-Schule ihr Meister ein Schüler Uddālakas gewesen sein soll, mag der Lehrer als erster behandelt werden. Ständige Hin- und Herverweise sind lästig, solange der eine der beiden erst alleine geschildert ist; sie lassen sich aber nicht umgehen.

Sowohl auf dem Gebiete der Logik wie der Ontologie ist Uddālaka der Urahn des späteren Sāmkhya-Systems, des brahmanischen Realismus, der in den folgenden Jahrhunderten die neben Buddhismus und Jainismus vorherrschende Philosophie Indiens war, erst in den ersten Jahrhunderten nach Chr. in seiner klassischen Form niedergeschrieben wurde und im Mittelalter langsam an Leben verlor. Von da an bis heute hat Nyāya-Vaiśeṣika, die dem Aristotelismus ähnliche indische Logik, die Rolle des Realismus gespielt. Die Grundabsicht der Logik des Uddālaka und Sāmkhya ist kurz die: Es gilt, die unsichtbare erste Ursache, den Urstoff der Welt zu erkennen. Weil er die Ursache ist, kann man ihn aus seinen Wirkungen erschließen. Seine Wirkungen sind ja die

sichtbaren Dinge dieser Welt. Diese Schlüsse von der sichtbaren Wirkung auf die unsichtbare Ursache sind durch Analogien zu belegen, wie man etwa (nach dem späteren Schulbeispiel) aus fernhin sichtbarem Rauch auf Feuer als seine Ursache, die durch Bäume, einen Hügel usw. versteckt sein mag, schließen kann.

Die Grundlage der Ontologie des Uddālaka und des Sāmkhya ist die Vorstellung, daß es einen realen Urstoff gibt. Uddālaka nannte ihn das Seiende. Nach dem apriorischen Grundsatz des Uddālaka und Sāmkhya kann Seiendes nicht werden, weil es eben seiend ist; nur etwas, was noch nicht ist, könnte werden. Es könnte nur aus einem Nicht-Seienden werden; ein Topf, der noch nicht da ist, könnte nur aus einem Tonklumpen geformt werden, der noch nicht ein Topf ist. Aber es scheint diesen Realisten unmöglich (wir würden sagen: ein Widerspruch in sich), daß etwas Seiendes aus einem Nicht-Seienden werden kann. Sie konnten sich das Werden also nur als scheinbares Werden, in Wirklichkeit nur als Wechsel der Form (des Klumpens Ton in die Form des Topfes) vorstellen. Um nun die Mannigfaltigkeit der tatsächlichen Dinge der Welt aus dem einen Urstoff ableiten zu können, lehrten sie eine Dreiheit der Charakterseiten des Urstoffs oder drei Urelemente, die zusammen der eine Urstoff sind. So wenig uns diese Ontologie einleuchten mag, so leicht verstehen wir diese einfache, voraristotelische Logik. Für Indien jedenfalls ist die Größe des Uddālaka schon durch diese seine jahrhundertelange historische Wirkung erwiesen. Und wenn man auf die ersten beiden Generationen der Upanishaden und auf die Jahrhunderte vorher zurückblickt, so ist der Eindruck dieser neuen grundlegenden Gedanken ungeheuer, und es ist die schöne Aufgabe des Historikers, den Übergang vom Vorangegangenen zu diesem Geistesgebäude zu finden.

In den Upanishaden tritt Uddālaka in einem herrlichen Textstück auf: In der Belehrung seines Sohnes Śvetaketu, ferner in der großen Disputation des Yājñavalkya mit acht Gegnern, und in drei Szenen, in denen Uddālaka sich von Königen belehren ließ, von Āśvapati II., Pravāhana und Citra. Aber auch sonst sind Szenen aus seinem Leben überliefert. Im buddhistischen Märchen² wird erzählt, sein Name komme vom Uddāla-Baum. Unter einem solchen habe ihn nämlich seine Mutter, eine schöne Hetäre, im königlichen Park von Benares von dem königlichen Hofpriester empfangen. Die Etymologie des Namens mag richtig sein, aber das Märchen ist als buddhistisches gehässig gegen den berühmten Weisen der Brahmanen. Eine andere Etymologie wird im brahmanischen Epos Mahābhārata überliefert: Uddālaka lebte als Schüler bei Apoda Dhaumya, der berüchtigt war, daß er seine Schüler unmenschlich ausnutzte. Als eines Tages einer der Dämme seines bewässerten Reisfeldes barst, befahl er Uddālaka, die Bruchstelle zu schließen. Der fromme Knabe eilte hinaus und verschloß mit seinem eigenen Leibe das Loch des Dammes, bis sein Lehrer ihn dort fand. Er benannte ihn nach dem Bruch Uddālaka, Bruchling. Im Süden der Türkei wird, erzählte mir ein Student aus der Gegend von Diyarba-

Nr. 69, 74, 76
Jāt. 487

I, 3, 19ff.

kir, noch heute ein solcher Dammbruch so ausgebessert, daß einer sich in die Bresche legt, bis genügend Erde in seinem Rücken aufgehäuft ist; würde keiner die Bresche mit seinem Leibe schließen, würde das reißende Wasser kein Ausbessern mit Erde erlauben. Uddālaka aber war alleine und war ohne Aussicht auf schnelle Erlösung bereit, im Wasser auszuharren. Dies Jugenderlebnis könnte wahr sein, denn Uddālaka hat sicher die Not und Mühe der Bauern gekannt; das zeigt sein Philosophieren.

§ 11, 4, 1

Im Brāhmaṇa³ aber wird eine wichtige Szene aus seinem Leben (und da es sich um ein Brāhmaṇa handelt, sicher aus seiner Jugend!) erzählt: Einmal zog Uddālaka nach Norden, trug seine Goldmünze, einen Siegespreis von früheren Fahrten her, umgehängt und machte die dortigen Brahmanen beben. Sie fürchteten seine Disputierkunst und zitterten um ihre Stellungen. Sie beschlossen also, Śaunaka Svaidāyana, den Stärksten unter ihnen, ihm entgegenzusenden. Der ging, Uddālaka auszukundschaften. Er fragte ihn nach knifflischen Opferproblemen und ihrem Zusammenhang mit dem Wachstum des Menschen, warum der Mensch ohne Zähne geboren wird, warum sie wachsen und wieder ausfallen, dann dauern und im Alter wieder ausfallen, erst die unteren, dann die oberen wachsen, die unteren kleiner, die oberen breiter sind usw. Uddālaka gab ihm seine Münze (bestach ihn) und sagte: «Vielwissend bist du, und Gold gibt man dem Goldwissenden.» Svaidāyana aber verbarg die Münze, ging zu seinen Brahmanen und warnte sie: «Das Haupt zerplatzt dem, der Uddālaka, den gewaltigen Sohn eines gelehrten Brahmanen, herausfordert!» Uddālaka aber kam heimlich zu Svaidāyana als Schüler und ließ sich belehren: Weil ein bestimmter Ritus ohne bestimmte Sprüche vollzogen wird, hat der Mensch keine Zähne; weil danach aber ein anderer Ritus mit diesen Sprüchen vollzogen wird, bekommt er Zähne usw.

Nr. 44

Uddālaka zeigt sich hier so lerneifrig und skrupellos wie Yājñavalkya dem Janaka gegenüber. Yājñavalkya wurde von Janaka damals in die Lehre der Wiedergeburt eingeführt und ruhte nicht, bis er Janakas Lehre durch eine tiefere, das Kernstück seiner All-Eins-Mystik ersetzen konnte. Uddālaka aber wurde hier auf seine Unkenntnis der Physiologie hingewiesen und dadurch so erschüttert, daß er sie zum Kernstück seines Realismus machte. So wenigstens ist man versucht, die wenigen alten Zeugnisse für das geistige Wachsen dieser beiden von einander so verschiedenen Großen auszunutzen in der Überzeugung, daß diese beiden Szenen nicht zufällig, sondern wegen ihrer großen Bedeutsamkeit von ihnen ihren Schülern erzählt worden sind.

Man kann sich dabei beruhigen, daß auf dem Höhepunkt der Upa-nishaden neben dem von Śāṇḍilya herkommenden Idealismus des Yājñavalkya auch der Realismus notwendig vertreten werden mußte, da Philosophie ohne diesen Gegensatz nicht leben kann und der Realismus z. B. der Atem-Wind-Verehrer auch in der Generation des Yājñavalkya einen großen Vertreter brauchte. Man kann aber auch mit moderner Psychologie darauf verweisen, daß Uddālaka unter dem

erdrückenden Eindruck der mythisch-mystischen Sonnenverherrlichung seines Vaters Aruna zu seinem realistischen Gegner werden mußte, weil der Sohn unter der Größe des Vaters litt. Man versteht menschlich, daß Uddālaka zwar eine wichtige Vorstellung, nämlich die, daß die Sonne mehrere Farben hat, die von verschiedenen Essenzen herkommen, von seinem Vater annahm und auch einiges aus seiner Wiedergeburtstheorie beibehielt. Man versteht heute aber auch, daß er nicht nur auf dem Wege des Vaters fortschreiten wollte, sondern sich bei einer ganz anderen Denkschule, nämlich bei den Atem-Wind-Verehrern (zu denen vielleicht sein Lehrer gehörte) nach Anregungen umsah. Vor allem stellte er mit kühnem Stolz eigene Beobachtungen an, nüchtern beobachtend, wie es sein Vater nie getan hatte. Der gehörte ja eher zur ekstatischen und spekulativen Denkrichtung, die damals bei Aruna, Āsvapati, Śāndilya und dessen Trabanten so blühte, daß der oppositionelle Uddālaka gerade dadurch auf die Seite des damals schwachen Realismus gedrängt wurde.

Seine Kampfstellung aber nötigte ihn, die Schritte seines naturphilosophischen Denkens mit Analogien zu belegen; das hatte so stark vorher noch kein Inder getan. Gerade bei einem alten Zauberer unter den Atem-Wind-Verehrern aber findet sich eine Analogie der Uddālaka'schen Art, die auf einer richtigen Beobachtung beruhte: Aus dem Wind entsteht Feuer (und alle anderen Elemente), denn Feuer entsteht, wenn man mit Gewalt ein Feuerholz im anderen quirlt, u. z. entsteht es aus dem anfachenden Atem. Die Atem-Verehrer beobachteten ferner mit damaligem Realismus, daß der Schlafende nur atmet, aber weder sieht noch hört, weder redet noch denkt. Das war die Schule, die der junge Uddālaka brauchte.

AB 8, 28, 12

Einer aus dieser Schule hatte den Atem im Kopfe geschildert, den Kopf aber als Schale, an deren Rande sieben Heilige (in den beiden Augen, Ohren, Nasenlöchern und im Mund) hocken. König Āsvapati hatte dies Bild für die Vorstellung seines feurigen Seelenzwerger im Kopfe umgearbeitet. Uddālaka hat dann den Kopf mit diesen sieben Öffnungen in einer Disputation mit Vaiśvāvasavya in einem ganz komplizierten Rätselgleichnis als Mensch, Flamme und Pflanze zugleich geschildert. Der Mensch gleicht der Flamme; wie die Flamme alle Opfergaben verschlingt, so der Atem alle Speisen, hatten alte Atem-Wind-Verehrer gelehrt, so auch die Sonne den Mond. Dementsprechend ist die Flamme Mensch nach Uddālaka wie eine Pflanze mit Blättern, Blüten), Samen usw. und zugleich wie der Kopf mit Ohren (Blättern), Augen (Blüten), Zähnen (Samenkörnern) usw., und seine Nahrung entspricht der Wurzel der Pflanze Flamme.

Nr. 12

Nr. 37

Ś X, 3, 4

Ś X, 6, 2

Wie das Feuer die Bäume, wie der Wind das Wasser (beim Verdunsten), wie die Sonne den Mond (bei Tagesanbruch), wie also diese alten drei Götter auf Erden, im Luftraum und am Himmel ihre Speisen, so verschlingt der Mensch als der vierte dieser Großen die Rinder als die vierten der Großen der Großen. In solchen geheimnisvollen Rätseln, die sehr den Rätseln des Raikva und Genossen ähneln, schwelgte Uddālaka in jener Disputation, und man bekommt einen Eindruck davon,

Nr. 1-4

was die damaligen Brahmanen an ihm fürchteten. Aber als er seinen Sohn Śvetaketu belehrte, bemühte er sich um äußerste Klarheit und einen sachlichen Aufbau der Grundgedanken seines naturphilosophischen Systems. Von einem System darf man reden, denn es umfaßte eine Kosmogonie, Physiologie und Seelenwanderungslehre und war, soweit es damals möglich war, aus einem Guß und mit Analogiebeweisen gesichert, ein Gedankengebäude von größerer Vollendung, als es irgend einer vor ihm aufstellen konnte, weder sein Vater Aruna, noch Áśvapati oder Śāndilya.

Will man Uddālaka historisch, menschlich und sachlich verstehen, wird man freilich nicht wie er anfangen, sondern bei dem Punkt, den er fast ans Ende stellte: bei seiner Beobachtung der Sterbestunde, und dann zum Fasten-Experiment übergehen, das er in die Mitte seines Lehrstückes stellte. Diese beiden Beobachtungen des Sterbenden und Fastenden gaben ihm die Anhaltspunkte dafür, die von seinem Vater überkommene Lehre von den Farben und Essenzen der Sonne (und aller Dinge überhaupt) aus ihrer Veden-Mystik in eine Elementenlehre umzuwandeln. Erst als er durch jene Beobachtungen seine Naturelemente gefunden hatte, konnte er sie in das altertümliche Gedankenschema der Kosmogonie einordnen, mit der er seine Lehre begann. Und gar die ersten Sätze von der Einheit der Urmaterie und dem Begriff des Seienden, mit denen er die Aufmerksamkeit seines Sohnes reizte, werden erst das allerletzte Ergebnis all seines Nachdenkens gebildet haben. Aber Philosophen sind nun einmal Systematiker und keine Autobiographen. Folgen wir also den Gedankenreihen so, wie er sie aufgebaut sehen wollte.

CVI, 1 *Als Śvetaketu nach 12jähriger Lehrzeit stolz auf sein Wissen heimkehrte, fragte ihn sein Vater Uddālaka, ob er das wüßte, durch das das Ungehörte gehört und das Unerkannte erkannt ist. Denn: durch die Erkenntnis eines Tonklumpens hat man alles erkannt, was aus Ton gemacht wird, durch die Erkenntnis einer Kupferperle alles Kupferne, und einer eisernen Nagelschere alles Eisernerne, denn alle diese Dinge sind nur «Gebilde der Rede, Umwandlungen, Benennungen». Das Wahre aber ist Ton, Kupfer und Eisen.*

Die Fülle der Natur ist so ungeheuer, daß kein Mensch sie bis heute weder praktisch noch erkennend meistern kann. Er beschränkt sich daher entweder pragmatistisch auf das Lebensnotwendige und Mögliche oder erklärt wie der Fuchs in der aesopischen Fabel, er verzichte auf Welterkenntnis, oder endlich er behauptet in stolzem Wahn, er habe Alles erkannt, weil er das Prinzip erkannt habe, man nenne es nun Gott oder Geist, Materie oder Kraft. Seit Jahrhunderten hatten die Ritualisten und kürzlich Śāndilya vom brahman als Allmacht, Raikva und Genossen vom Atem-Wind als erster Realität, Aruna usw. von der Sonne als seligstem Himmel oder einzigem Gott geschwärmt; seit Urzeiten hatten Primitive vom Schöpfer mit oder ohne eine Urmaterie gefabelt⁴. In Uddālakas Generation aber hat nicht nur er an dieser Stelle klar und deutlich von dem einzig würdigen Gegenstand der Forschung und Lehre geredet, sondern auch Yājñavalkya vom einzigen

Wert, dem brahman, und Kauravyāyanīputra vom einzigen Wissenswerten, dem vollen Raum. Auch Yājñavalkya führte drei Beispiele an, wer Trommel, Blashorn oder Laute faßt, faßt damit all ihre Töne. Wer das brahman erfaßt, hat damit Alles erfaßt. Es ist bezeichnend für den Mystiker, daß er von Musik da spricht, wo der Realist Uddālaka Beispiele aus dem Handwerk anführt. Yājñavalkya verglich die Dinge dieser Welt den unfaßbaren Tönen und neigte damit zu einem mystischen Illusionismus (ohne ihn freilich ausgesprochen zu haben). Uddālakas Beispiele aber zeigen, daß er wie ein Materialist an einen Urstoff dachte. Aber sein Urstoff lebt und ist im Grunde dem brahman des Yājñavalkya nicht so unähnlich, wie sich später zeigen wird. Uddālaka hat mit dieser Betonung des Monismus die Grenzen der Beobachtung und damit des wirklichen, folgerichtigen Realismus zugunsten der Spekulation und einer im Grunde zu ihm nicht passenden frommen Mystik überschritten. Er war ein Brahmane, und es war das Schicksal Indiens, daß seine Technik unentwickelt blieb und seine beobachtende Naturwissenschaft immer wieder von Spekulation überwuchert wurde.

Dementsprechend ist es von Uddālaka zwar gut realistisch gedacht, daß Schere, Topf und Perle nur Umformungen, Umwandlungen ihrer Stoffe Eisen, Ton und Kupfer sind; es ist aber wieder ein Rest frommer Mystik, wenn er sie Geschöpfe der Rede nennt. Glaubten doch vedische Brahmanen, die Rede sei eine Göttin, eine gewaltige Zauberin und schaffe die Dinge mit der Macht ihrer Worte und durch das bloße Aussprechen der Namen der Dinge. Auch Jahve sagte: Es werde Licht, und es ward Licht. Uddālaka blieb in gewissem Sinne hinter Śāṇḍilya und Yājñavalkya zurück, wenn er nun seine Lehre mit einer Kosmogonie begann:

Seiend war diese Welt zu Anfang, eines nur ohne ein Zweites. Da sagen einige: Nichtseiend war diese Welt, und aus dem Nichtseienden wurde das Seiende. Aber wie könnte aus Nichtseiendem Seiendes werden? Vielmehr war nur das Seiende, eines ohne ein Zweites.

Uddālaka stand da in heftiger Diskussion. Primitiv hatte noch ein rgvedischer Hymnensänger gemeint, der Schöpfer habe als Schmied das Seiende aus dem Nichtseienden geschaffen (als wenn der Schmied ohne Eisen schaffen könnte!). Andere deuteten am Begriff des Nichtseienden herum und erklärten, darunter seien die Lebenskräfte als Heilige zu verstehen, oder erklärten, das Nichtseiende könnte wünschen: Ich möchte sein! und es wurde zu Rauch, Feuer, Licht ... Ein Sonnenverehrer der 1. Generation erklärte: Das Nichtseiende wurde und wurde endlich zur Sonne. Ganz barock behauptete ein Hymnensänger mit der Antilogik des Mystikers, im Anfang habe es weder Seiendes noch Nichtseiendes gegeben (als ob es neben dem Gegensatzpaar noch eine dritte Möglichkeit gäbe). Da wirkte es nun wie eine Offenbarung, wenn Uddālaka dies geheimnisvolle Gestammel mit seinem Grundsatz abschloß: Seiendes kann nie aus Nichtseiendem werden. Damals stellte Yājñavalkya den entsprechenden Grundsatz auf: Seiendes kann qua Seiendes gar nicht werden (denn es ist ja da), unter Griechen kam

Parmenides über ein Jahrhundert später zu denselben Gedanken. Damit begann Philosophie im Osten und Westen, und heute reden unsere Physiker von der Erhaltung der Energie: Sie kann weder werden noch entwerden. Wir geben also Uddālaka recht und verzeihen es ihm, wenn er diesen Grundsatz nur mit einer rhetorischen Frage, ob denn etwa das Gegenteil möglich sei, als erwiesen und sicher hinstellte. Wie sollte er auch für diesen Urgrundsatz einen Analogiebeweis finden! Freilich konnte er damit nicht verhindern, daß ein Nachahmer Yājñavalkyas noch in der nächsten Generation das mystische Werden des Seienden aus dem Nichtseienden behauptete.

Das Seiende dachte: Ich möchte mich mehren und möchte gebären. Da schuf es aus sich die Glut. Die Glut dachte ebenso und schuf aus sich das Wasser. Wasser entsteht ja immer da, wo ein Mensch leidet oder schwitzt. Wasser endlich dachte ebenso und schuf die Nahrung. Nahrung, Feldfrüchte werden ja durch Regen.

Die Glut des Schmerzes oder der Arbeit treibt das Wasser der Tränen oder des Schweißes hervor. Das war eine einleuchtende Analogie für den zweiten Schritt der Schöpfung. Der erste vom Seienden zur Glut blieb unbelegt, er ergab sich Uddālaka aber aus der Beobachtung des Sterbens (s. u.). Und es paßte Uddālaka gut, daß Seiendes und Glut und Wasser hier wie Menschen denken und wünschen, sich abmühen und schwitzen: Sie sind hylozoistische Urelemente, lebende Materie. Damit umging Uddālaka Materialismus, aber rettete den Monismus, indem er die Gegensätze Kraft und Stoff, Geist und Materie in dem einen Seienden ungesondert zusammen sein ließ. Kein Damaliger nahm daran Anstoß, galten ihnen doch Erde, Wind, Feuer usw. als Gottheiten und Elemente zugleich und hatte jener Kosmogone doch sogar das Nichtseiende am Anfang wünschen lassen, als wäre es da und lebte! Die Damaligen herrschten ja noch nicht über die Elemente, sondern fürchteten sie. Feuer war ihnen gefährlich, der Schmiel ein Zauberer oder Dämon, Wind die Macht, die den erschnten Monsun-Regen, das himmlische Wasser bringt, aber nicht etwa die natürliche Energie, die wir ausnützen, um Windmühlen ebenso wie Wassermühlen und Dampfmaschinen anzutreiben. Die alten Inder hatten keine Maschine, verwendeten keine Naturkraft. Sah doch auch Odysseus in den Winden keine auszunützende Naturkraft, sondern geheimnisvolle Kräfte des Aeolus. Nur Menschen- und Tierkraft war den Alten geläufig, und daher konnten sie sich keine andere, als lebende, von Geist und Willen gelenkte Kraft in der Natur denken, keine mechanisch-dynamischen Naturgesetze, sondern nur schicksalsmäßig gelenkte Natur. Daher war ihnen auch Schöpfung so etwas wie ein Gebären, ein Aus-sich-heraus-entlassen. Gott ließ die Welt aus sich herauskommen. Bei Uddālaka aber nahm das eine und einzig Seiende die Stelle Gottes ein, von dem die alten Kosmogonen immer wieder erzählt hatten, wie ihn in seiner Einsamkeit Grausen und Angst überkam, bis er die Welt als Etwas neben sich schuf.

Das Seiende und die drei Urelemente leben, und dazu paßt, daß als drittes Nahrung aufgeführt ist. Die ganze Welt mit ihrem Ablauf war ja für viele Damalige nur ein Fressen, und Uddālaka selber hatte dem

Vaiśvāsavya Feuer, Wind, Sonne und Mensch als die vier großen Fresser hingestellt. Gott schuf zuerst das Feuer, mußte ihm dann aber sofort Nahrung verschaffen, sonst hätte es seinen Schöpfer gefressen, erzählte ein älterer Kosmogone. Andererseits aber hatte man nicht nur den Kreislauf des Wassers vom Ozean durch die Wolken, Regen und Flüsse zum Ozean erkannt, sondern auch den von Regen in die Pflanzen und als Nahrung in die Menschen. Da nun aber die Pflanzen aus der Erde kommen und auch der Leib des Menschen aus Erde kommt und zu Erde verfällt, so sagte einer damals: Nahrung und Esser, beide sind Erde. In diesem Sinne meinte auch Uddālaka als sein drittes Element neben Glut und Wasser: Erde, wenn er es auch Nahrung nannte. So führte der Hungerkosmogone der 1. Generation Wasser, Erde und Feuer als die drei Elemente auf, ließ Heraklit aus Feuer Wasser und Erde hervorgehen, und fabelte schon ein Kosmogone der Maori von diesen Dreien⁵.

§ 2, 2, 4

Nr. 27, 31
AA 2, 1, 3, 1;
Nr. 74, 80,
84, 85

AA 2, 1, 2, 14

Nr. 14

Man wußte also von der Kausalkette Regen-Nahrung-Leben. Ein Zauberer hatte von der Erzeugung von Feuer durch den anfachenden Atem gesprochen, die jeder damals kannte. Ein Kosmogone hatte geschildert, wie der Gott am Anfang sich wie ein Schamane kasteite, schwitzte und dadurch die Wasser schuf, d. h. aus sich entließ. Jeder Bauer und jeder Brahmane (sie lebten ja in den Dörfern der Bauern) wußte, daß die Felder mit Regen und Schweiß gedüngt werden müssen. Aber Uddālaka war der erste Naturphilosoph, der die Tageserfahrungen seines Bauernvolkes und seiner eigenen Jugend ausnutzte, um damit die Schritte des Werdens der Elemente so zu belegen, daß keiner seiner Hörer ihm die Zustimmung versagen konnte, mögen sie uns Heutigen auch reichlich unphilosophisch erscheinen. Und er hatte das erhebende Bewußtsein, daß die Reihenfolge der Elemente in dieser Schöpfung mit der der Lebenskräfte, wie er sie beim Fastenden und Sterbenden beobachtete, übereinstimmte.

AB 8, 28, 12

§ 6, 1, 3, 1

Diese Gottheit (das Seiende) gedachte: Ich will in diese drei Gottheiten (Glut, Wasser, Nahrung) eingehen mit diesem lebenden Selbst und will Namen und Gestalten ausbreiten. Und sie tat so.

VI, 3

So pflegte in älteren Kosmogonien der Schöpfer in die aus ihm herausgelassenen Elemente oder Himmel und Erde «einzugehen», um die vielen Einzeldinge mit ihren Namen zu schaffen. Uddālaka behielt hier den Begriff einer solchen lebenden und belebenden Kraft bei, schrieb sie nur dem Seienden zu und nannte es Gott. Er nannte seine Kraft aber Leben-Selbst, d. h. das eigentliche, in Leben bestehende Wesen des Seienden. Die Materie war ihm also nicht wie uns heute geballte Energie; sondern Urstoff, Seiendes, Gott und Leben waren ihm eines, ähnlich dem, was Śāṇḍilya das Selbst, brahman und das Wahre genannt hatte. Und doch ist hier dem Uddālaka der hylozoistische Monismus der lebenden Materie zu einem Dualismus von Stoff und Kraft zerfallen, denn in den Einzeldingen ist die lebende Urmaterie jetzt erstens als Stoff, zweitens als gestaltende Kraft, als causa materialis und später eingetretene causa efficiens.

s. u. VI, 11

Was in Feuer, Sonne, Mond und Blitz das Rote, Weiße und Schwarze ist, das sind die drei Urelemente Glut, Wasser und Nahrung. Diese drei sind das Wahre. Feuer, Sonne, Mond und Blitz sind seine Umwandlungen, Formen, Benennungen. Dies wußten die alten Gelehrten und haben damit alles Unerkannte erkannt.

Hier berief Uddālaka sich auf seinen Vater Aruna und seine Analyse der Sonne und wies zugleich auf seine Anfangsthese zurück, daß es nur einen einzigen würdigen Gegenstand der Philosophie gibt, den lebenden Urstoff, mit dessen Erkenntnis alles erkannt ist. Er hat also die mythische Vision seines Vaters durch monistische, hylozoistische Naturphilosophie ersetzt. An keiner anderen Stelle der Erde ist dieser wichtige Schritt in der Entwicklung der Menschheit, der Übergang von Mythologie zu Philosophie so deutlich zu beobachten. Dabei hat Uddālaka nicht nur die Sonne analysiert wie Aruna, sondern hat seine allgemeine Philosophie an den vier Lichtern dargestellt, die als Viererreihe damals öfter aufgezählt (auch von Yājñavalkya) und wohl ursprünglich von den Atem-Wind-Verehrern zusammen genannt wurden.

Aruna ließ die Sonne aus fünf Veda-Honigseimen bestehen. Sein Sohn aber ließ jedes Ding im All aus den drei Urelementen bestehen. Die Inder sind im allgemeinen schon wieder mit Yājñavalkya zur Zahl Arunas zurückgegangen und haben den drei Elementen des Uddālaka und des Sāmkhya noch Wind und Raum hinzugesellt. Diese beiden hat Uddālaka niemals auch nur erwähnt. Wir wissen noch nicht, warum. Aber es wird kaum eine realistische Beobachtung sein, denn die drei Farben kann man ebensowenig an der Sonne beobachten wie die fünf. Allenfalls am Feuer und an glimmenden Ästen mag Uddālaka weiße, rote und schwarze Farben gesehen haben. Gerade diese drei Farben aber sind in alter Technik der Keramik und Webekunst üblich und in primitiven Mythologien belegt⁶, also eher von da her als aus Beobachtung in Uddālakas Philosophie gekommen.

Mit der Analyse der vier Lichter und dem knappen Hinweis auf die Töpfe, Kupferperlen und Nagelscheren als Gebilde ihrer Stoffe ließ Uddālaka es mit der Betrachtung der Umwelt, Kosmogonie und Ontologie genug sein. Er nannte weder (wie doch andere damals) die drei Welten noch ihre drei Götter, die drei Veden, das Jahr oder die Jahreszeiten, die Sterne, Tag oder Nacht, Himmelsstockwerke oder Erdscheibe (Kosmographie, die Yājñavalkya so gerne besprach). Er wendete sich gleich der Physiologie zu, und das in einer höchst eigenartigen und materialistischen Weise, die als revolutionär auffallen und Widerspruch wecken mußte.

Er ging vom Essen aus. Wie alles, so besteht auch das Essen aus einem Gemisch von Glut, Wasser und Nahrung. Aber während die Welt in der Kosmogonie durch das Hervorkommen der drei Urelemente aus dem Seienden und ihre Mischung entstanden war, so entsteht der Leib des Menschen durch das Eingehen dieser drei Urelemente in ihn beim Essen und durch ihre Entmischung beim Verdauen. Der physiologische Aufbau des Leibes ist ferner insofern komplizierter als der Aufbau der

unbelebten Dinge der Welt, als jedes der drei Urelemente beim Verdauen gedrittelt, d. h. in Feines, Mittleres und Grobes zerlegt wird. So wird also genossenes Essen zunächst in Nahrung, Wasser und Glut zerlegt, dann jedes von ihnen in Feines, Mittleres und Grobes, so daß neun Dinge entstehen: VI, 5

<i>aus Glut: Rede (Feines)</i>	<i>Mark (Mittleres)</i>	<i>Knochen (Grobcs)</i>
<i>aus Wasser: Atem</i>	<i>Blut</i>	<i>Urin</i>
<i>aus Nahrung: Denken</i>	<i>Fleisch</i>	<i>Kot</i>

Uddālaka war mit dieser Neunerreihe ausführlicher als die alten arischen Mediziner mit ihrer Fünferreihe: Haare, Haut, Fleisch, Knochen und Mark. Das gehört sich ja auch für ihn als Realisten, während ein Yājñavalkya sich mit der altherwürdigen Reihe begnügen durfte. Yājñavalkya durfte doch so unreine Dinge wie Kot und Urin nicht erwähnen, aber Uddālaka konnte sich auf einen alten Ritualisten berufen, der gelehrt hatte, die Nahrung würde in einen unsterblichen Teil oberhalb und in einen sterblichen Teil unterhalb des Nabels, nämlich Kot und Urin zerlegt. Nr. 29
Ś X, 4, 1, 16
B 3, 9, 28
Ś X, 1, 1, 11

Am wichtigsten waren für Uddālaka die drei «feinen» Dinge Rede, Atem und Denken, die auch andere aus der alten Fünferreihe der Lebenskräfte aussonderten und mit Uddālaka Sehen und Hören unbeachtet ließen. Dabei nahm es ein Jeder hin, daß Rede aus Feuer entsteht, so seltsam es uns klingt. Das war ja in der mythologischen Vorstellung vom Urriesen und seinem Munde, dem Feuergott, verankert. Daß Wasser Atem ergibt, war eine Spitze gegen die Atem-Wind-Verehrer, die den Atem für die erste Ursache hielten und also von nichts anderem herleiteten. Uddālakas Behauptung konnte aber den Damaligen insofern einleuchten, als das Wort für Atem und Leben dasselbe war und man anerkannte, daß Leben aus dem Wasser kommt, denn aus Wasser wird ja Pflanzennahrung und aus ihr wird Leben (s. o.). Daß aber Denken aus dem Urelement Nahrung (Erde) entsteht und besteht, das klang materialistisch und war unerhört. s. Nr. 86; 24

Atem-Wind-Verehrer ließen Denken aus dem Atem hervorkommen, ohne den materiellen Leib auch nur zu erwähnen. Alte Kosmogonen ließen den Schöpfer oder das uranfängliche Seiende zunächst denken und aus dem Denken dann die Schöpfung anheben (denn Denken ist im Indischen gleich Wünschen). Denken war vom Idealisten der 1. Generation schon mit brahman gleichgesetzt und von Sāṅdilya als Substanz des Selbst gefeiert worden. Das Selbst besteht aus Denken, und sein Wollen bestimmt sein Leben nach dem Tode. Nun hat zwar Yājñavalkya damals das Denken für das bloße Instrument des Selbst erklärt; er hat aber vom Denken das Erkennen unterschieden und das Erkennen für das eigentliche Wesen des Selbst und damit Geist für die erste Ursache des All erklärt. Gegen all diese Idealisten stand Uddālaka mit seinem Materialismus einzig da. Und das spätere Sāmkhya hat zwar wieder das Denken in die Materie verlegt, hat ihr aber den Geist dualistisch wie Yājñavalkya gegenübergestellt. Uddālaka muß wohl deswegen ange- Nr. 86
Nr. 35

griffen worden sein, denn er hat diese seine materialistische Physiologie nicht nur ausführlich mit einer Analogie zu beweisen gesucht, sondern auch mit dem Experiment des Fastens. Man kann diesen Materialismus durch Ableitung aus dem hylozoistischen Monismus des Uddālaka entschuldigen. Er selber hat es aber nicht getan, und er hat den Begriff des Subjekts und Geistes an sich im Gegensatz zu Yājñavalkya gar nicht behandelt.

Wie beim Buttern die Milch gequirlt wird und ihr Feinstes als Butter nach oben steigt, so das Feinste der Nahrung als Denken, das Feinste des Wassers als Atem und das der Glut als Rede.

Die alten Arya waren Rinderzüchter und Milch, Butter und Käse ihre Hauptnahrung. Sie kannten aus täglicher Arbeit die drei Milchprodukte. Beim Buttern gewannen sie erstens die Butter, die oben schwimmt, und ließen die Buttermilch wieder (wie heute noch jeder Bauer in Anatolien) durch ein Tuch, so daß sich Magerkäse (Kasein) von Wasser sonderte. Verdauen war also für Uddālaka ein solcher mechanischer Vorgang, kein mystischer. Hatte doch König Aśvapati auf Grund alter Tradition vom mystischen Feuer der Verdauung in den Männern gesprochen, und ebenso manche Atem-Wind-Verlehrer vom Atem als dem Herrn des Leibes, denn er verdaut und erhält damit den Leib. Śāṇḍilya und Yājñavalkya erwähnten solche Themen nicht. Sein Experiment aber veranstaltete Uddālaka folgendermaßen:

Er ließ seinen Schüler Śvetaketu 15 Tage fasten, aber erlaubte ihm, Wasser zu trinken. Danach konnte Śvetaketu ihm keine der Hymnen, die er doch gelernt hatte, mehr hersagen. Er durfte dann wieder essen, und die Hymnen fielen ihm wieder ein. Also war von den «16 Teilen» des Śvetaketu infolge des Fastens nur ein Teil übrig geblieben, wie von einem Feuer nur eine einzige Holzkohle. Aber durch das Essen wuchs das eine Sechszehntel wieder zum Ganzen, wie die eine Kohle durch Auflegen von Holz wieder zum hellen Feuer entfacht wird. Also besteht das Denken (das ja geschwunden war) aus Nahrung, aber das Leben oder der Atem (der ja nicht gelitten hatte) aus Wasser (da trinken erlaubt gewesen war).

Rituelles Fasten waren die alten Brahmanen gewohnt, nicht nur un-
 Nr. 60 freiwilliges Hungern wie Ushasti. Dabei werden sie oft genug zwei Dinge beobachtet haben: Dursten ist schlimmer als Hungern, ja tödlich; und der Hungernde kann geistig nichts leisten, er kann weder Hymnen singen noch Formeln rezitieren. Beides bestätigte also aufs Glücklichste Uddālakas Theorie. Dies Experiment leuchtete daher auch
 Nr. 85 ein und wurde von Sanatkumāra wiederholt.

Der Ausdruck «16 Teile» ist für uns irreführend: Diese 16 Teile haben nichts mit den 9 Teilen des Verdauens zu tun. Der Mond vielmehr magert in 15 Tagen so ab, daß nur ein Sechszehntel in der Neumonds-
 Nr. 86; 75 nacht übrig bleibt; dann nimmt er wieder zu. Der Fastende ähnelt also dem Monde⁷, nur ist diese Rechnung nicht genau: Der Mondumlauf beträgt 28 Tage, nicht zweimal 15 oder 16, und der Fastende verliert in 15 Tagen nicht 15/16 seines Körpergewichts. Uddālaka hätte auch bedenken müssen, daß nach seiner Lehre im getrunkenen

Wasser ein Drittel Nahrung enthalten ist, und er hat nicht angegeben, wie lange Śvetaketu wieder essen durfte, bis ihm sein Denken zurückkam. Aber das mindert die Genialität Uddālakas nicht. Nur ganz wenige haben in Indien überhaupt experimentiert. Prajāpati führte seine Schüler durch einen Spiegel irre, und König Ajātaśatru weckte einen Schlafenden um zu zeigen, daß seine Seele nicht die Traumseele ist, an die die Animisten glaubten. Vor allem hat der berühmte materialistische König Pāyāsi in Buddhas Zeit vielfach mit Verbrechern bei Hinrichtungen experimentiert, um zu beweisen, daß es im Leibe keine intelligente Seele gibt⁸. Also in der Frühzeit der Philosophie gab es noch ein paar Experimente, später verfiel die Philosophie in Indien in Scholastik.

Nr. 83

Nr. 87

Wenn der Mensch hungert, so führt Wasser die gegessene Nahrung fort; wenn er durstet, so führt Glut das getrunkene Wasser fort. Hunger und Durst sind also bedingt durch Wasser und Glut. Hunger ist die Wirkung der Nahrung und hat wie jede Wirkung eine Ursache, wie jeder Trieb aus einer Wurzel stammt. Man kann also von Hunger als Trieb auf Nahrung als Ursache, von Nahrung als Trieb auf Wasser als Ursache, von Wasser auf Glut, von Glut auf das Seiende zurückgehen.

VI, 8, 3-6

Noch heute wird in Anatolien gutes Wasser gelobt, weil es Appetit macht, und man kann beobachten, daß ein Trunk Wasser einige Zeit vor dem Essen Hungergefühl erregt. Da nun Uddālaka dem Fastenden Trinken erlaubt hatte, deutete er den Hunger als ein Wegführen der Nahrung durch das Wasser. Wasser also läßt einerseits Nahrungspflanzen entstehen, d. h. aus sich heraustreten, zieht anderseits Nahrung wieder fort, in sich zurück. Glut der Arbeit läßt das Wasser des Schweißes entstehen, anderseits läßt Glut Wasser verdunsten, d. h. Glut zieht das aus ihr herausgetretene Wasser wieder im Durst in sich zurück. So läuft die Entwicklung bei Kosmogonie und Aufbau des Leibes durch Verdauen in der einen Richtung als Entfaltung aus dem Seienden als erster Ursache, umgekehrt aber, rückläufig bei anderen Vorgängen im Lebenslauf als ein Wieder-Eingehen ins Seiende. Ähnlich hatten die Atem-Wind-Verehrer über das Hervorkommen aus dem Atem und das Wieder-Eingehen in ihn gedacht und hatten die rgvedischen Priester vom Hervorkommen der Sonne aus dem Feuer und ihrem abendlichen Eingehen ins Feuer geredet. Ähnlich dachte später Buddha die Kausalkette von der Verblendung als erster Ursache (dem Gegenstück zur Erbsünde der Christen) bis zur letzten Folge, dem Leiden und zurück.

Nebenbei hat auch Yājñavalkya das Bild von dem Trieb und der Wurzel verwendet, aber nicht für den prosaischen Hunger, sondern für die Wiedergeburt.

B 3, 9, 28

Was ist Schlaf? Wenn der Mensch schläft, ist er zu sich eingegangen. Wie ein Falke, an einen Faden gebunden, nach allen Richtungen fliegt und sich ermüdet auf seine Sitzstange setzt, so das Denken auf dem Atem.

VI, 8, 1-2

Der Schlafende atmet, aber denkt nicht. Das hatten schon die Atem-Wind-Verehrer beobachtet und als Eingehen des Redens, Sehens, Hörens und Denkens in den Atem gedeutet. Uddālaka meinte etwas Ähn-

liches: Das Denken läßt sich ermüdet auf dem Atem als Bindungsstelle nieder. Aber was entspricht dem Faden des Falken? Darf man annehmen, daß Uddālaka hier zwischen Band und Bindungsstelle nicht unterschieden hat, da im Sanskrit ein und dasselbe Wort beides bezeichnet? Wenn ja, dann wäre eine Übereinstimmung mit Uddālakas Worten in seiner Disputation mit Yājñavalkya hergestellt. Da redete Uddālaka nämlich vom Faden Atem, der den Leib (und dem Faden Wind, der die Welt) zusammenbindet. Schon im Atharvaveda wurde der Atem der Faden genannt, an den die Wesen angewebt sind. Ein Atem-Verehrer der 1. Generation hatte den Atem den Pfosten genannt, an den der «Atem der Mitte», eine Art Seele, als Opfertier angebunden ist, und die Nahrung sein Band. Ein anderer sagte: Alle Wesen sind an den Atem geschnitten. Sanatkumāra nannte in der 4. Generation den Atem die Nabe, in die die Speichen des All eingefügt sind. Ein Grammatiker der 5. Generation lehrte, daß der Wind das Band ist, das Erde und Himmel im Raum verbindet, und Pratardana sagte, der Atem umfaßt den Leib und richtet ihn auf.

Diese sieben Inder haben also alle mehr oder weniger das gemeint, was 100 Jahre später unter den jonischen Naturphilosophen der eine Anaximenes um 520 v. Chr. vertrat: Der Wind hält das All, der Atem den Leib wie ein Band zusammen. Yājñavalkya hat den Atem den Stützpunkt und den Mutterschoß genannt und hat das Bild vom ermüdeten Falken ähnlich wie Uddālaka verwendet. Andererseits steht Uddālaka hier dem Yājñavalkya nahe, wenn er sagt: Der Schlafende ist ‚zu sich‘ eingegangen. ‚Zu sich‘ wäre in Yājñavalkyas Ausdrucksweise: zum Selbst. Uddālaka meinte damit: Er ist ins Seiende zurückgegangen. Das Seiende aber ist ja der lebende und denkende Urstoff; hier hat Uddālaka an ihm eben die geistige Seite mehr als bisher betont. Der Schlafende ist also ins Seiende, in sich selbst zurückgezogen, in ziemlicher Übereinstimmung mit Yājñavalkya, aber im Gegensatz zu den Atem-Wind-Verehrern, die den ungeistigen Atem als Letztes und Einziges hinstellten, in das der Mensch im Schlaf eingeht. Aber Uddālaka ist nicht so weit gegangen wie Yājñavalkya, daß er vom Schlaf den Traum unterschieden und den Tiefschlaf als die höchste Wonne gepriesen hätte.

VI, 8, 6 *Wenn der Mensch stirbt, geht seine Rede ins Denken, sein Denken in den Atem, sein Atem in die Glut und die Glut in die höchste Gottheit ein.*

Schlaf ist der Bruder des Todes. Das Sterben hat Uddālaka aber erst später schildern wollen. Hier hat er es nur kurz erwähnt als Überleitung zu den neun folgenden Abschnitten über Seelenwanderung und unsterbliches Leben. Er hat an sie alle immer wieder den Satz angehängt, mit dem er die Schilderung von Hunger, Durst, Schlaf und Tod jetzt beschließt, eine merkwürdige Beschreibung des Seienden als höchste Gottheit:

VI, 8, 7 *Was diese Feinheit ist, das All ist ein Bestehen aus ihr, das ist die Wahrheit, das ist das Selbst, das bist Du, o Śvetaketu⁹.*

In diesem neunmal wiederholten Satz sah Uddālaka offenbar die gelungenste und wichtigste Formulierung seiner Lehre. Aber ihre Ausdeu-

tung ist nicht leicht, weil sie so abstrakt gehalten ist. Śāṇḍilya hatte das Selbst und brahman als das Feine im Hirsekern bezeichnet. Uddālaka hat das später wiederholt. Er hat hier aber das Seiende nicht das Feine, sondern die Feinheit genannt. Śāṇḍilya meinte mit dem feinen Selbst eine atomkleine Seele, winziger noch als die daumengroße des Königs Aśvapati. Uddālaka aber verstand unter dem Seienden nicht etwa ebenso ein Atom Urmaterie, sondern die riesige Urmasse, die in allen Dingen drinsteckt. Feinheit ist also hier wohl nicht als Eigenschaft des Feinseins, sondern als Summe alles Feinen, alles in den Dingen fein Verborgenen zu verstehen. Feinheit ist gleich alles Feine.

Das All aber besteht nicht etwa nur aus dieser Masse des Feinen, es ist das Bestehen aus ihm. In diesem Falle dürfte das Abstraktum das Bestehen, den Zustand, meinen. Das All ist nichts anderes als der Zustand des Feinen, in dem sich die Welt in ihrer dauernden Umwandlung gerade befindet. Wie die Nagelschere nur eine Umwandlung des Eisens ist, so ist ja die Welt nur eine Umwandlung des Seienden. Und wie man die Form der Schere verändern kann, so ändert sich die Form des Alls. Daher könnte man auch statt Zustand Vorgang sagen. Die Welt ist der ewige Vorgang, in dem sich das Feine umwandelt. Das Seiende ist ja lebende Materie. Das etwa wird Uddālaka gemeint haben, aber freilich, wieweit er das in den mündlichen Erläuterungen zu dieser Stelle hat klar machen können, entzieht sich unserer Kenntnis.

Nur an dieser pathetischen Stelle verwendete Uddālaka die Gleichung, das Seiende, die höchste Gottheit sei das Selbst (von dem Śāṇḍilya und Yājñavalkya sprachen), und es klang wie ein Bekenntnis zum Idealismus, wenn er die berühmten Worte aussprach: Das bist Du! Aber auch damit blieb er seinem hylozoistischen Monismus treu; der Urstoff trägt das Leben in sich, das auch im Menschen pulst, ja, auch das Denken und Wünschen. Der Urstoff ist nicht nur die ihrem Wesen nach bewegte, sondern auch lebende Materie. Woher sollte Leben kommen, wäre es nicht als Möglichkeit schon in der ersten Ursache drin? In der Tat also liegt in dieser neunmal wiederholten Formel die tiefste Weisheit Uddālakas beschlossen.

Wie die Bienen Honig aus verschiedenen Blüten holen und in der Einheit des Honigs die Unterschiede der Honigtropfen der verschiedenen Blüten verschwinden, so wissen die ins Seiende eingegangenen Wesen nichts davon, daß sie (erst) eingeworden sind. Was immer sie hier gewesen sind, Tiger-Löwe-Wolf-Eber, Wurm-Motte-Mücke-Fliege, das werden sie wieder.

Von Honig und Bienen sprach auch schon Aruna, der Vater. Aber Uddālaka, der Sohn, hat von der Einheit im Honig gesprochen, während sein Vater die Honigarten in den fünf Farben der Sonne unterschiedlich nebeneinander bestehen ließ. Aruna wollte ja fünf Himmel preisen, Uddālaka die Einheit des Seienden. In das Seiende gehen die Wesen im Tode ein; nach Aruna aber in die fünf Farben der Sonne. Sie kommen aus dem Seienden wieder hervor (wie nach Aruna aus der Sonne), und werden wieder geboren als ein Tier derselben Art, der sie im letzten Leben angehört hatten. Den Arten der Tiere entsprechen doch wohl

die Kasten oder Sippen der Menschen. Die Primitiven hatten geglaubt, daß der Großvater als Enkel in seiner Sippe wiedergeboren wird. Janaka hatte von der Wiedergeburt des Vaters im Sohne geredet. Śāndilya hatte den Menschen je nach seinem Willen wiedergeboren werden lassen, und Yājñavalkya folgte ihm darin. Gegen den Idealismus dieser beiden ist Uddālaka, scheint es, wieder zu primitiveren Gedanken zurückgekehrt. Er hat auch den kleinsten Wesen die Wiedergeburt genau so zuerkannt wie den größten. Aber ein Nachfolger Yājñavalkyas, Pravāhana, war anderer Ansicht. Bei diesem eschatologischen Problem hat Uddālaka für seinen Monismus bezeichnender Weise in den Bienen seines Vaters keine passende Analogie gefunden; er hat am Honig nur das Eingehen in die Einheit, nicht das Wiederhervorkommen in alter Art und Individualität darstellen können und mußte zum Beispiel der beiden Viererreihen von Tieren übergehen. Er überschritt ja hier seinen Realismus zugunsten einer frommen Einheitsmystik nach Art des Śāndilya-Yājñavalkya. Es scheint, daß überhaupt erst in nachchristlichen Jahrhunderten spätbuddhistische Idealisten bewußt das Problem aufgeworfen haben, wie die Einheit eines Urgeistes mit der Vielheit der Geister der empirischen Subjekte zu versöhnen sei.

VI, 10 *Die Flüsse kommen aus dem Ozean und fließen in den Ozean und wissen nicht, daß sie einmal verschiedene Flüsse waren. Die Menschen aber wissen, wenn sie aus dem Seienden wiedergeboren sind, nichts mehr davon.*

Wieder hat Uddālaka den Vergleich nicht durchgeführt; er hätte feststellen müssen, daß die Flüsse weder Erinnerung an ihre frühere Einzelexistenz, noch als Flüsse Erinnerung an ihr früheres Verfließen im Ozean haben. Der Kreislauf des Wassers, den die Inder seit langem kannten, hätte so ein schönes Beispiel für das Hervorkommen aus und das Eingehen in die Urmaterie werden können. Flüsse werden Flüsse, wie Tiger wieder Tiger werden. Für den Inder als Pantheist, Animist oder Hylozoist ist der Fluß ja lebendig und hat Bewußtsein. Flüsse wurden und werden als Göttinnen verehrt, und vielleicht hat Uddālaka sie wirklich für beseelt gehalten, wie später die Jaina taten, und an der Seelenwanderung teilnehmen lassen. Yājñavalkya dagegen sah in dem ewig gesetzmäßigen Lauf der Ströme zum Meer das Walten des brahman als Weltgeist, sah in dem einen Ozean das Bild des einen, ruhigen, klaren Geistes und gebrauchte für die Wiedergeburt die ganz anders gearteten Analogien der Raupe, die von Blatt zu Blatt steigt, und die des Goldschmieds, der aus einem Goldschmuck einen anderen macht. Yājñavalkya sah vor seinem geistigen Auge stets den Geist als Herrn der Welt, Uddālaka aber den sich ständig umwandelnden, lebenden Stoff.

VI, 11 *Wenn man einen Baum anschneidet, blutet er; er ist ja vom Leben-Selbst durchdrungen und trinkt immerdar voll Freude. Wenn aber das Leben einen Ast verläßt, vertrocknet der. Verläßt es den ganzen Baum, vertrocknet er. Ebenso stirbt der Leib, vom Leben verlassen. Aber nicht stirbt das Leben.*

Auch gegen diesen Vergleich sind Bedenken zu erheben. Blut ist warm und rot, Pflanzensaft ist kalt und weiß. Trotzdem hat auch

Yājñavalkya beide verglichen, hat aber keine Folgerungen daraus gezogen. Uddālaka indessen wollte mit diesem Vergleich die Ewigkeit des Lebens beweisen. Es ist aber fraglich, ob auch nur er selber die Bäume für beseelt hielt und an ihre Wiedergeburt glaubte. Er hat im folgenden Abschnitt zwar von der Geburt des Baumes aus dem Samen, oder vielmehr dem unerkennbaren Feinen im Samen, dem Seienden gesprochen. Aber er hat auch dort nicht behauptet, daß alle Bäume in diesem Seienden zur Einheit werden wie die Flüsse, Tiere und Honigseime, und wie die Menschen im Tode.

Beim Tode aber blieb ein Problem, das Uddālaka mit seinem Hylozoismus nicht bewältigen konnte. Im Tode soll «der Mensch» ins Seiende eingehen. Da kann mit «Mensch» nur etwas wie eine Seele gemeint sein, denn die erkaltete Leiche bleibt ja daliegen, und der Leib geht in die Erde ein. Bei diesem Problem kam also Uddālaka zu einem Dualismus; er konnte es noch nicht denken, daß die Materie zwar stets bewegt, aber nur in seltenen Gestaltungen und unter uns heute noch unfindlichen Umständen belebt ist. Er hatte deswegen schon in seine Kosmogonie den dualistischen Zug eingefügt, daß das Seiende, die höchste Gottheit, mit ihrem Leben-Selbst in die Urelemente einging. Dies in die Leiber, Bäume usw. eingegangene Leben ist es, das er hier als ewig und den Leib und Baum verlassend hinstellt. Aber wie wollte er für dies ewige Leben (eine Art Seele) in der Welt des Diesseits eine Analogie finden? Haben doch erst am Anfang des Mittelalters śivaitische fromme Logiker im Kampfe gegen behavioristische Buddhisten diese Unmöglichkeit eingesehen!⁹ Die behavioristischen Leugner einer ewigen Seele aber waren zu Uddālakas Zeiten die Atem-Wind-Verehrer, aber auch ein Janaka und nach ihm Pravāhana. Und daneben haben damals schon so manche nicht mehr an die altvedischen Verheißungen eines freudigen Himmelslebens glauben wollen. Uddālaka konnte mit seinem Baum-Vergleich allenfalls beweisen, daß es im Baum und Mensch Leben gibt, bis der Tod Baum und Leiche leblos macht. Er konnte aber nichts über den Tod hinaus erweisen. Ein Atem-Wind-Verehrer hätte gegen ihn anführen können, daß das angeblich ewige Leben doch mit dem letzten Atemzuge aufhört, man also über den Atem nicht hinausgehen dürfe. Aber in den Upanishaden ließ man keinen Atem-Verehrer zum Problem der Seele und der Wiedergeburt das Wort ergreifen außer Ajātaśatru und Prataradana, die die Atem-Wind-Lehre ganz mit Yājñavalkyas Mystik durchsetzt hatten.

Wenn man einen Feigenkern spaltet und in ihm nichts mehr unterscheiden kann, so ist diese Feinheit gerade das, woraus der große Baum entsteht, das Seiende.

Śāṇḍilya hat mit der kühnen Unbekümmertheit des Bahnbrechers ausgesprochen, daß das brahman feiner als der Kern eines Hirsekornes ist. Yājñavalkya hat als klarer Idealist geleugnet, daß man beim Wahrnehmen, dem Geist, überhaupt Begriffe wie fein oder grob anwenden kann. Uddālaka aber staunte vor dem Wunder, daß aus dem Kern und der ununterscheidbaren Feinheit seines Inneren der Baum wird; daß sich in der Frucht des Baumes das Feine ansammelt, aus dem der neue Baum ge-

VI, 15

S. u. VI, 15

Nr. 44, 74, 50

Nr. 83

Nr. 87, 91

VI, 12

B 3, 8, 8

B 3, 9, 28 boren wird. Yājñavalkya wiederum lehnte es als platte Allerweltsweisheit ab, von der Wiedergeburt des Baumes oder Mannes durch den Samen zu reden; die echte Wiedergeburt sei tiefer. Der materialistische König Pāyāsi endlich ließ in Buddhas Zeit die Leiche eines Verbrechers zerlegen, ja mit bitterem Ernst ihre Knochen spalten, um irgendwo zutiefst die angebliche ewige Seele zu finden. Aber die frommen buddhistischen Mönche lachten ihn aus und führten die altvedische Weisheit an: Kann man etwa das Feuer im Holze finden, wenn man es in noch so feine Fasern aufspaltet? Und doch ist es drin und zeigt sich dem, der zwei Hölzer richtig zu quirlen versteht¹⁰. Das Feine, das Leben ist also da, selbst wenn man es nicht sieht. Uddālaka war hier der Wahrheit nahe. Natürlich aber konnte erst im Zeitalter des Mikroskops der Embryo-Teil des Samens mit Keimblättern, -würzelchen und -knospe entdeckt werden. So blieb der Große sich unsicher und flehte gerade an dieser Stelle seinen Sohn und Schüler an: Glaube mir das, mein Lieber! Und, um zu beweisen, daß man manchmal etwas wirklich Vorhandenes doch nicht sehen kann, ließ er ihn wieder ein Experiment machen.

VI, 13 *Er ließ ihn ein Stück Salz in Wasser legen und warten; dann sollte er es heraus-holen, tastete und fand es nicht, spürte aber überall im Wasser den salzigen Ge-schmack. Uddālaka ließ ihn das Wasser ausgießen, und es zeigte sich, daß das Salz immer vorhanden, wenn auch unsichtbar gewesen war.*

B 2, 4, 12 Das aufgelöste Salz erscheint bei Verdunsten des Wassers wieder. An Indiens Küsten wurde ja immer Salz gewonnen. Diese Erscheinung war also bekannt, und auch Yājñavalkya sprach davon, daß die Seele sich aus den Elementen des Leibes im Tode erhebt und in sie bei der Wiedergeburt wieder eingeht wie Salz in Wasser. Uddālaka wollte aber (dem Zusammenhange nach) zunächst nur zeigen, daß etwas vorübergehend unsichtbar und doch noch vorhanden sein kann. Solche Analogie-Nachweise hat auch das spätere Sāmkhya beibehalten¹¹. Aber vielleicht wollte Uddālaka auch darüber hinaus andeuten, daß Salz ebenso wie der Tiger, der Fluß, der Baum und der Mensch ins Seiende eingeht und wieder in seiner Art hervorkommt. Dagegen ist denn freilich leicht einzuwenden, daß das Salz während seiner Unsichtbarkeit doch immerhin durch Schmecken nachgewiesen werden kann. Und geht etwa der Baum mit seinem ganzen, mächtigen Bau vorübergehend in den Samen, der Mensch mit seiner Leiche in das Seiende, der Fluß, der doch immer weiter fließt, in den Ozean? Kommt der Honig als der besondere Honig dieser und jener Blüte wieder aus den Bienenwaben hervor? Und wenn keine dieser Analogien genau der Wiedergeburt entspricht, sind sie etwa alle zusammen beweisend? Heben sich ihre Fehler etwa gegenseitig auf? Śvetaketu hat seinem Vater und Lehrer keine Einwände gemacht, aber Uddālaka hat sich in seinem Leben oft genug vor überlegenen Meistern beugen müssen; von Svaidāyana, Yājñavalkya, Pravāhana und Citra ist es uns überliefert, aber wieviele Male mögen vergessen worden sein! Schon die Fülle der Argumente bei Uddālaka als einzigem der Upanishaddenker zeigt, wie stark er sich verteidigen mußte. Ferner litt er vermutlich unter der Größe seines Vaters Aruna, und unter seinem harten

Lehrer Apoda. All das muß man bedenken, um den folgenden Abschnitt zu würdigen:

Da bringt man wohl einen Mann aus dem fernen Panjab, Räuber haben ihn mit verbundenen Augen und gefesselten Händen verschleppt und im Djangel laufen lassen. Er jammert um Hilfe. Einer löst ihm die Binde und Fessel und weist ihm den Weg. Von Dorf zu Dorf fragend, kommt er, vielfach belehrt, endlich heim. So auch sucht der Verständige hier einen Lehrer und findet nach vielen Mühen, von ihm vielfach unterwiesen den Weg zur Erlösung. VI, 14

Uddālaka, der eben noch vom Baum gesagt hatte: Er lebt und trinkt voll Freude, der also das Leben liebt oder zumindest den Bäumen Lebensfreude zugetraut hat, malte jetzt ein düsteres Jammertal des Diesseits mit dem Menschen als gefesselt und verschleppt und nach der fernen Heimat der Erlösung suchend. Uddālaka hat seinen Pessimismus vermutlich mit dem anderen kostbaren Geheimwissen von seinem Vater Aruna überliefert bekommen. Er hat zwar nicht von der Fünf-Weltalter-Lehre seines Vaters gesprochen und seine Erlösungs- oder Paradies-Vorstellung nicht ausgemalt, aber er hat Arunas mythisches Sonnenlicht-Paradies am Ende aller Zeiten vermutlich nur durch die philosophische Vorstellung vom Seienden, in das alle Wesen und alle Dinge dieser Welt eingegangen sein werden, ersetzt und das Paradies am Ende nur als einen Zustand des reinen Seienden vor der Weltschöpfung aufgefaßt, wo denn die höchste Gottheit, eben das Seiende, in ewiger Ruhe, ohne weiter zu wirken, nur da sein wird, ganz ähnlich Yājñavalkyas Lehre. Und er, der bisher seinen Sohn so sachlich, weise überlegend und überzeugend belehrt hatte (nur einmal hatte er ihn in einem Augenblick der Schwäche um Glauben angefleht!), er verschanzte sich jetzt hinter dem Dogma, daß der strebende Mensch nur durch die Gnade eines unfehlbaren Lehrers den Weg der Erlösung aus dem irdischen Elend in die ewige Heimat des Seienden finden kann. Gewiß war das der von damals bis heute in Indien von den Kastenbrahmanen hoch gehaltene Anspruch auf das Lehrmonopol und die fast göttliche Verehrung des Lehrers. Aber bei einem Uddālaka, diesem realistischen Wissenschaftler, erwartet man keine solche Überbetonung des Lehrerstandes. Uddālaka selber hörte doch demütig als Schüler Könige wie Pravāhana, Áśvapati II. und Citra an, und nur vor einem Yājñavalkya warf sich freilich ein so großer und weiser König wie Janaka auf die Knie. Trotzdem war Yājñavalkya nicht so stolz wie Uddālaka hier, sondern (soviel er auch von Janaka und Śāṇḍilya gelernt hat) verwarf alles gelehrt, lernbare Wissen und glaubte nur an seine Intuition als Heilsweg. Dieser in seiner Art selbstbewußte Yājñavalkya aber konnte wiederum als ein überaus gütiger Lehrer einen jungen, strebsamen Gelehrten wie Arttabhāga, einen König wie Janaka und endlich sein philosophisches Weib Maitreyī in die tiefsten Geheimnisse seines Wissens einführen, so wie Uddālaka seinen Sohn. Auch diese Widersprüche in ihrem Charakter gehören zum Bilde der Genies. Nr. 71, 78

Um einen Sterbenden sitzen seine Verwandten. «Erkennst du mich? Erkennst du mich?» Solange seine Rede nicht ins Denken, sein Denken nicht in den Atem, VI, 15

S. o. VI, 8, 6 *sein Atem nicht in die Glut, seine Glut nicht in die höchste Gottheit eingegangen ist, solange erkennt er sie. Danach nicht mehr.*

Beim Schlaf ist das Denken des Menschen in den Atem eingegangen; das hatte Uddālaka ganz in Übereinstimmung etwa mit einem Raikva aufgefaßt. Das Sterben hatten die Atem-Wind-Verehrer anscheinend noch nicht eingehend behandelt. Uddālaka aber tat es einerseits mit dem tiefen Ernst des mitfühlenden Weisen, anderseits mit der nüchternen Wissenschaftlichkeit des Realisten. Er sah: Der Sterbende verliert zuerst die Fähigkeit der Rede, dann die des Erkennens, oder allgemeiner gesagt: des Denkens. Danach hört er auf zu atmen, aber erst nach dem letzten Atemzug erkaltet er langsam. Die Körperwärme, die schon längst beachtet worden war, verläßt ihn also von all diesen Phänomenen am letzten. In die Sprache der Atem-Wind-Verehrer gekleidet lautet diese Beobachtung, daß die Rede ins Denken, das Denken in den Atem, der Atem in die Glut eingeht, die aber ins Seiende, denn: Uddālaka hatte ja am Beispiel des blutenden und vertrocknenden Baumes gezeigt (oder zu zeigen vermeint!), daß das Leben den Baum und ebenso den Menschen verläßt, nicht aber selber stirbt. Es verläßt die Leiche, wie es schon die Atem-Verehrer in ihrer Rangstreitfabel erzählt hatten. Es lebt ja als Seele im Jenseits weiter und wird auf Erden wiedergeboren werden. Die Glut besteht also weiter, und auch die Leiche bleibt seiend, bleibt bestehen, also ist Glut ins Seiende eingegangen.

Uddālaka hat es nicht ausgesprochen, aber man kann nicht anders als die Summe der Fähigkeiten des Redens, Denkens und Atmens und der Körperwärme als das Leben-Selbst auffassen. Diese Art Seele ist die Summe dieser Lebenskräfte uddālakaischer Prägung. Sie ist es, die in den Körper bei der Geburt eingeht und beim Sterben aus ihm auszieht, sie ist es, die im Tode mit dem Seienden eins wird, denn das Leben selbst ist ja nichts anderes als eine Form des Seienden, mit dem es einst (in dualistischer Denkweise) in die Elemente eingegangen war.

Von hier aus gilt es, Uddālakas Materialismus in der Deutung des Verdauungsvorganges neu zu betrachten: Er hatte gelehrt, daß aus dem genossenen Essen das Glutelement zum Reden, das Wasserelement zum Atem und das Nahrungs- oder Erdelement zum Denken wird, u. z. das jeweils Feinste dieser drei Urelemente. Die Feinheit war sein Ausdruck für das Seiende. Also sind Rede, Atem und Denken die Verdauungsprodukte des Seienden, insofern das Seiende mit seinem Leben-Selbst in die drei Elemente eingegangen war. Das Leben-Selbst des Seienden tritt also beim Aufbau des Leibes aus dem Essen heraus und bildet diese drei Lebenskräfte. Im Sterben aber gehen sie wieder ins Seiende ein.

Die Beobachtung des Sterbens gab Uddālaka die Reihe Rede-Denken-Atem-Glut. Das Experiment des Fastens lieferte ihm die Gleichungen: Atem-Wasser und Denken-Nahrung. Die Analyse des Hungers und Durstes zeigte ihm, daß Wasser die Nahrung, Glut aber das Wasser fortnimmt. Die Beobachtung des Schlafs zeigte ihm, daß Denken in Atem eingeht. All diese physiologischen Beobachtungen paßten zu einander und erlaubten, die Elemente zu ihrer Reihenfolge bei der Kosmogonie

und beim Aufbau des Leibes in der Verdauung zu ordnen. Insofern war die Beobachtung des Sterbens für Uddālakas ganzes System grundlegend. Wie aber sollte er nicht von der wissenschaftlichen Richtigkeit seiner Naturphilosophie überzeugt gewesen sein, wo die Analyse der wichtigsten physiologischen Erscheinungen Sterben, Schlafen, Hunger und Durst sich mit ein und derselben Theorie erklären ließen?

Uddālaka ist aber bei der Schilderung der Sterbestunde nicht, wie es doch ein Christ getan hätte, auf das religiöse Problem des Jenseits und der Erlösung eingegangen. Er drohte nicht mit Strafen der Hölle. Das ist bezeichnend für die Denker der Upanishaden. Yājñavalkya hat damals das Sterben einerseits quasi physiologisch mit seiner Herz-Mystik, andererseits menschlich-gefühlsmässig als ein geradezu freudiges Ereignis geschildert: Die Seele zieht wie ein umjubelter Fürst aus einem Leib in den andern. Und zwei Nachfolger von ihm, Prataardana und ein Anonymus haben nur Uddālakas ruhige Schilderung der Sterbestunde ein wenig ihrer Metaphysik angepaßt. Mag auch die Schwäche und der letzte Verfall des sterbenden Leibes etwas Leidvolles sein, sterben ist nur eine vorübergehende Trennung vom Leib und an sich unwichtig. Noch wandten die Weisen der Upanishaden sich nur an wenige Auserwählte. Wenn auch Yājñavalkya schon Morallehre mit Seelenwanderung verband und damit eine Strafe im Jenseits andeutete, so waren es doch erst die Buddhisten, die sich in den folgenden Jahrhunderten an die Massen des Volkes wendeten und die Höllenstrafen und Himmelsfreuden in populären Schauerbildern ausmalten, was dann freilich Brahmanen mitmachten. Höllenschilderungen waren aber zur Zeit der Upanishaden vielleicht auch in Indien in gewissen Kreisen beliebt. Aus dem Iran Zarathustras werden sie stammen, und schon in Brāhmanas sind sie gelegentlich zu belegen. Aber die Mystiker und Philosophen der Upanishaden waren über solchen Volksglauben erhaben.

B 4, 3, 37
Nr. 82, 91

Nr. 84

Ein des Diebstahls beschuldigter Mann soll ein Ordal bestehen. Ist er schuldig, macht er sich unwahr, redet unwahr (er sei unschuldig) und hüllt sich in Unwahrheit. Wenn er das glühende Beil ansaßt, verbrennt er sich und wird hingerichtet. Der Unschuldige aber macht sich wahr, sagt Wahres, hüllt sich in Wahres und verbrennt sich nicht. Dies Wahre ist das Seiende. Das bist Du!

VI, 16

Trotz all seiner Wissenschaftlichkeit blieb Uddālaka im Glauben an die magische Macht der Ordale befangen, wie die Menschen Jahrtausende vor ihm und wie die meisten noch Jahrhunderte nach ihm. Erst ein indischer Materialist und Macchiavellist wie Kautalya um 300 v. Chr. hat auf Ordale verzichtet und lieber der Folter vertraut. Uddālaka glaubte aber auch an die magische Macht der Wahrheit, des ausgesprochenen wahren Wortes. Jeder Hindu glaubte bis gestern, daß eine treue, unschuldige Frau mit der Beteuerung ihrer Unschuld Wunder vollbringen kann, und daß jeder Fromme Wunder vollbringen kann, wenn er nur die Taten und Attribute seines Gottes in Wahrheit ausspricht. So wahr es ist, daß Gott dies und das getan hat, so wahr wird es werden, wenn ich jetzt sage: Dies und das möge geschehen. Der Unschuldige also sagt die Wahrheit und hüllt sich damit in die Wahrheit

wie in einen Mantel. Er wird nicht verbrannt. Aber der Schuldige und Leugnende hat keine solche Hülle, wird verbrannt und entlarvt. Das Wahre aber ist das Seiende, wie andere das Wahre das brahman nannten.

Damit schloß Uddālaka seine Belehrung. Wir sehen ihn als Brahmanen im Dorf. Er wußte, daß nur durch Schweiß und Regen der Acker Frucht trägt; er hat auf den Feldern seines Lehrers arbeiten müssen. Er freute sich des saftstrotzenden Baumes, fühlte mit ihm, wenn er blutete, staunte über das Wunder seines Samens und wußte, daß die Wurzel des gefällten Baumes wieder Triebe aussenden wird. Er kannte das Bauernleben mit dem täglichen Buttern, er beobachtete die Dorfhändler: den Töpfer, den Eisen- und Kupferschmied. Er wußte, wie man Salz gewinnt. Sein Vater war einer der wohlhabenden Gelehrten, der Sohn kannte den Jagdfalken und war beileibe kein Hungermagier wie Kaushitaki und Paingya. Als Brahmane kannte er das Fasten, Hunger und Durst. Aber er redete nicht von Veden und Opfern. Ehe er selber zu Opfern ging, sandte er seinen Sohn. Er wollte ja Wissenschaftler sein. Er disputierte scharf, er wanderte viel umher. Er kannte das Elend des aus der Heimat weit Verschlagenen. Er glaubte an Ordale. Er hatte das Sterben lieber Verwandter erlebt. Er war ein geduldiger Lehrer seines Sohnes. Aber er war auch ein strenger, hochgemuter Lehrer. Er war ein optimistischer Forscher und doch packte ihn das Elend des Lebens. Er beobachtete und schloß mit Analogiebeweisen, aber die Wissenschaft seiner Zeit war zu unentwickelt, als daß er weit hätte kommen können. Sternkunde, Geographie, Kosmographie trieb er nicht. Seine wenigen Etymologien waren so falsch wie die seiner Zeitgenossen. Er verwendete die Reihen von Begriffen, wie es damals unter Gelehrten üblich war, und es war nicht seine Schuld, daß er noch kein Mikroskop hatte. So wie damals die Lage war, versuchte er eine Naturphilosophie mit dem großartigen Grundbegriff der seiend-wirklichen, sich bewegenden, ja, lebenden, denkenden und wollenden Urmaterie. Das hat ihm kein anderer Upanishaden-Denker nachgemacht. Aber man versteht auch, daß er manchmal in Dualismus und Mythologie verfiel und an Ordale und Seelenwanderung glaubte. Trat doch auch im Europa des 17. Jahrhts. neben Aufklärung sofort Pietismus. Wieviel besser waren die Städter Joniens Thales, Anaximander und Anaximenes, mit ihrer ererbten ägyptisch-babylonischen Mathematik und Sternkunde daran. Rückert hat vor 100 Jahren wohl kaum Uddālakas großartigen Hylozoismus aus dem groben Latein des Oupnekhat herauslesen können, aber er hat als biedermeierisch Frommer, Vernünftler und Orientalist etwas ähnliches gemeint, als er gegen die illusionistischen Romantiker ausrief:

Die Welt ist wirklich; nur ein Wirkliches allein
Bringt Wirkliches hervor, Gott muß drum wirklich sein.
Die Welt ist Leben; nur Lebendiges allein
Kann Leben wirken; drum muß Gott lebendig sein.
Der Geist des Menschen denkt; nur Denkendes allein
Kann Denken schaffen, Gott muß also denkend sein.

Des Menschen Wille will; nur Wollendes allein
 Kann Willen wirken, Gott muß selber wollend sein.
 Darum im heiligen Sanskrit, wie dir bekannt,
 Ist er Svayambhu, der Selbwesende genannt;
 Der Unbedingte, der sein eigenes Sein bedingt,
 Selbst durch Hervorbringung der Welt hervor sich bringt.

2. *Yājñavalkyas All-Eins-Mystik. Nr. 56*

a) Der Mensch Yājñavalkya

Yājñavalkya war ein ganz anderer Mensch als Uddālaka. Er wird zwar auch im allgemeinen im Dorfe gelebt haben, auch er wußte gut, wie lästig die Baumstümpfe in den gerodeten Äckern wieder ausschlagen; und er betrachtete liebevoll die Raupe, wie sie von Halm zu Halm hinübersteigt. Aber seine Hauptszenen spielen am Hofe des größten Königs der Zeit, Janaka. Auch Uddālaka wurde zu Königen zum Vollzug ihrer Opfer geladen, aber er sandte dann gerne seinen Sohn, und bei Disputationen mit diesen Königen ließ er sich bescheiden belehren. Yājñavalkya aber erlebte den Triumph, daß ihm König Janaka als Schüler zu Füßen fiel. Als König Pravāhana dem Uddālaka anbot, er solle sich Schätze erbitten, lehnte er sie ab; er wollte nur geistige Belehrung. Yājñavalkya aber nahm mit Freuden die 1000 Kühe, die Janaka dem klügsten Brahmanen als Preis ausgesetzt hatte. Uddālaka belehrte nur seinen Sohn in der Stille. Yājñavalkya aber redete acht Gegner in der großen Disputation zu Boden. Uddālakas Frau wird nicht erwähnt. Yājñavalkya aber lehrte seine Frau seine tiefste Weisheit, und ein Gefühl der Liebe durchzieht seine Lehre, von der man bei Uddālaka nichts spürt. Uddālaka war der Gelehrte, der in der Einsamkeit seines Dorfes ein System erdachte, das in Sāmkhya-Umgestaltung ein Jahrtausend lebte und noch heute jedem gebildeten Hindu geläufig ist. Yājñavalkya aber war der strahlende Mystiker, der mit seinem tief romantischen Weltschmerz seinen König bezauberte, dessen Seelenwanderungslehre die geistige Grundlage der Kastenordnung, also alles indischen Gesellschaftslebens bis heute wurde und dessen Idealismus im Vedānta bis heute lebt.

So gilt Yājñavalkya mit Fug und Recht als der Höhepunkt der Upanishadenphilosophie überhaupt. Aber der Historiker wird den seltenen Spuren der geistigen Entwicklung dieses Genies nachgehen und ihn als Mensch mit der Fülle seines Inhalts nachzuzeichnen suchen. Er wird die wichtige Niederlage des jungen Yājñavalkya vermerken, als König Janaka ihn über die Seelenwanderung primitiv belehrte; die Niederlage wirkte im Grübler nach, bis er umgekehrt den König über seine neu gefundene und jetzt erst für die indische und ostasiatische Menschheit wichtige Form der Seelenwanderung belehren konnte. Der Historiker vergleicht die reifen Lehren Yājñavalkyas mit den wenigen

Nr. 56

Nr. 46 Sätzen des Bahnbrechers Śāṇḍilya. Der galt der Tradition nach als Yājñavalkyas Gegner und Konkurrent. Wußten wir nur mehr über das Verhältnis der beiden! Wußten wir nur etwas wie bei Uddālaka

XIII, 4, 250 über Yājñavalkyas Vater! Im Mahābhārata wird der sagenhafte Weise Viśvāmitra zu seinem Vater gemacht; man hatte aber keine echte

B IV, 1 Überlieferung. Der Sohn erwähnte seinen Vater als Ehrenmann: Als Janaka ihn in einer Unterredung immer wieder reich beschenken wollte, lehnte er jedesmal ab: Ich habe dich ja noch gar nichts gelehrt! Das war ja nur ein Anfang! Und mein Vater hat gesagt: Man nehme nichts, ehe man gelehrt hat.

Der Historiker steht vor der größten Schwierigkeit: Wieweit darf er der Überlieferung trauen? Sind all die Dialoge und Sätze des Yājñavalkya wirklich echt? War er in Kosmographie und Physiologie so bewandert, war er ein so ausgekochter Kenner der Ritualistik, der Afterswissenschaft der damaligen Opferbrahmanen, wie ihn der Upanishaden-

Mbh. II, 36 text hinstellt? War er der Opferpriester, als der er im Epos vorkommt? Und weiter: gehören ihm auch die ritualistischen Kenntnisse und Interessen, die ihm im Brāhmaṇa zugeschrieben werden? Er wird ja wie Janaka, Aśvapati, Uddālaka und Śāṇḍilya auch schon im Brāhmaṇa erwähnt und gilt da als Verfasser des größten Teils des Śatapatha-brāhmaṇa. Oder war er das Genie des Idealismus, dem man nur wenige Sätze, die besten Formulierungen seiner All-Eins-Mystik zutrauen darf? Hat er doch selber kein Wort niedergeschrieben, und ist es doch noch völlig im Dunkeln, wer, wann und wo die heutigen Upanishad-Texte zusammengeschrieben hat. Hat der Redaktor nur niedergeschrieben, was Schüler vom Meister auswendig gelernt und treu überliefert

S. u. Nr. 69 hatten? Oder hat er aus Eigenem hinzugetan wie der Redaktor der jungen Varianten von Śāṇḍilya und Aśvapati? Ist nur der ritualistische Yājñavalkya der Brāhmaṇas der einzig echte und ist der der Upanishaden etwa eine spätere Fälschung? Oder darf man alle Textstücke in eine Biographie ordnen? Dann ergibt sich das Bild eines sehr vielseitigen Mannes, der in seiner Jugend (d. h. im Brāhmaṇa) stark ritualistisch interessiert, in der Atem-Wind-Lehre befangen und zynisch war und von Janaka belehrt und besiegt wurde; erst später (in der Upanishad) gelangte er zur Weisheit, und auch da noch ließ er seine Gedanken auf den weltlichsten Gebieten tummeln. Das Bild mag manchen mit manchen Zügen enttäuschen. Aber gerade die Vielseitigkeit wird für dies Genie bezeichnend sein. Und die heutige Psychologie lehrt doch, daß auch Genies nicht immer genial zu sein brauchen. Die Ideengeschichte wird von den Yājñavalkya-Texten vieles streichen. Die realistische Geschichte aber wird ungern darauf verzichten, so viel wie nur irgend möglich vom überkommenen Stoff einzufangen, zumal nur dadurch der uns ungewohnte indische Charakter des Denkers deutlich wird.

In den Upanishaden stehen vier Lehrstücke, vier Szenen des Yājñavalkya zusammen, und bilden den gewaltigsten Text der alten Upanishaden:

- 1) Wer ist der Weiseste? Bald wer bescheiden sagt,
Er weiss nichts, bald wer zu wissen alles wagt.
Der König Dschanaka feiert ein Fest und lädt
Ein Heer von Weisen ein, mit dem er sich berät.
Sie kommen alle mit Weisheiten aller Farben,
Die sie in Gottesdienst und Einsamkeit erwarben.
Der König spricht: «Geschmückt in meinem Stall zum Solde
Stehn tausend Küh', belegt die Hörner all mit Golde;
Und wer hier Sieger wird im Kampf der Weisheit bleiben,
Der laß' aus meinem Stall nach Haus die Kühe treiben.»
Zwar keinem fehlet Lust, doch allen Zuversicht;
Nur Jadschnawalkia zu seinem Diener spricht:
Treib' aus des Königs Stall die Kühe mir nach Haus!
Hier steh ich kampfbereit; wer fordert mich heraus?
Die goldgehörnten treibt der Diener aus dem Stalle;
Dem langen Zuge nach schaun die betroffenen alle.
Der Opferpriester nur des Königs Dschanaka
Ermannet sich und spricht: «Als Sieger stehst du da!
Als Sieger, der den Kampf gewonnen, eh' er ficht;
Wes rühmest du dich denn?» Doch Jadschnawalkia spricht:
«Ich beuge gern mich dem, der mich besiegt an Witzen,
Doch vorerst hatt' ich Lust, die Herde zu besitzen.
Nun lasset immer uns den Weisheitskampf erheben;
Muth macht mir schon die Furcht, den Preis herauszugeben.»
Sie dringen auf ihn ein, er aber schlägt mit Glück
Jedweden Angriff, der Gefahr ihm droht, zurück.
Weil er den Kampfspreis schon zuvor an sich genommen,
Ist er als Sieger auch zuletzt dem Kampf entkommen.

Rückert dichtete hier etwas frei. König Janaka hatte 1000 Kühe mit je 10 Goldstücken an jedem Horn für den Sieger einferchen lassen, und Yājñavalkya ließ sie sofort wegtreiben, weil er siegesicher und begierig auf die Kühe war, wie er selber sagte. Ob man darin nun mit Rückert ein Zeichen des Mutes oder eher Selbstironie oder Selbstgefälligkeit sieht (etwa: «Ich gestehe meine Gier ein, wagt es und tut es mir nach»), es will zu dem Bilde des Weisen nicht passen, der in eben dieser Disputation alles Streben nach Gewinn verurteilte, ja auch alle Gelehrtheit ablehnte. Der wahre Philosoph wird zum Schweiger, sagte er. Solche Schweiger waren Varuna, Pratradas Vater und Prajāpati II. in den folgenden Generationen. Und doch disputierte er mit Lust! Auch Buddha ging nicht schweigend in die Erlösung ein, sondern predigte seine Lehre den Mitmenschen in der Mitleidsgesinnung des späteren Mahāyāna. Diskussionen wich er nicht aus. Er verbot zwar seinen Mönchen das Disputieren, weil es erhitzt und nicht zur Ruhe, dem erschnitten Ende allen Leidens führt; und doch disputierten sie. In Indien lebte eben damals Prophetentum wie in Zarathustra und denen um

Deuterocesaja. Schweigen ist edel, aber das Leben ist nun einmal voll Widerspruch.

Trotzdem wird Yājñavalkyas Geständnis manchen frivol anmuten. Aber er konnte sich rechtfertigen. Wie an dem Lotusblatt kein Tropfen Wasser haftet, so keine Sünde am Mystiker, der sich als All, das All als ich weiß. Yājñavalkya war kein blasser Theoretiker, kein rigoroser Quietist, kein weltverachtender Heiliger, kein trancesüchtiger Yogi und kein verbitterter, sich mit Hunger kasteiender Magier wie Kaushītaki und Paingya. Er lehrte deshalb weiter: Der wahre Brahmane ist auch über Schweigen und Nichtschweigen erhaben. Der Weise geht durch Askese hindurch bis zur Freude an der Welt im höheren Sinne, als es freilich der gewöhnliche Erdmensch versteht. Yājñavalkya wurde so ein Mann des goldenen Mittelweges, zum Leben zurückgekehrt aus übergroßer Weisheit, wie auch die Gegner Ignazius und Luther extreme Askese überwandten. Yājñavalkya wurde so ein aktiver Brahmane mit glücklichem Familienleben und ähnlich dem Heros Krishna. Krishna lehrte gegen den rigorosen Quietismus der fanatischen Berufssasketen, handeln sei für den Bestand der Welt durchaus notwendig, nur dürfe man nicht selbstsüchtig nach Gewinn streben, solle vielmehr allen Ausgang Gott anheim stellen. Das ist nichts als eine religiöse Variante von Yājñavalkyas Philosophie, eine Lehre der Entsagung und des Pessimismus der Seelenwanderung, und zugleich eine Lehre der Erlösung, der Siegesgewissheit und weisen Lebensbejahung. «Wer so handelt, ist mitten im tätigsten und bewegtesten Leben ein Nichthandelnder, er bleibt vom Handeln unbefleckt wie die auf dem Wasser schwimmende Lotusblüte nicht benetzt wird», schwärmte Schelling von Krishna.

Wir erfahren nicht, daß Yājñavalkya mit dem Volke der Bauern in engere Berührung gekommen ist. Er lebte mit konkurrierenden Brahmanen von der Milte der Kshattriyas auf ihren Herrensitzen. Sie aber nahmen seine Lehre an, denn sie konnten sie für die indische Gesellschaft passend machen. Die Kastenordnung Indiens verewigt ja den Gegensatz der hohen und niederen Kasten. Für sie paßte Yājñavalkyas Lehre, denn sein Seelenwanderungspessimismus, mit Moral verquickt, lehrte die Armen Geduld im Leiden; aber, daß er den Wissenden über Moral und Seelenwanderung hinaushob, ließ sich so verwenden, als ob seine Mystik den Großen alles Streben nach Macht und Reichtum erlaubte. König Pratardana führte so am Ende der Upanishaden Yājñavalkyas Mystik weiter und wandte sie schamlos offen auf die politischen Bedürfnisse der macchiavellistischen Despoten an.

2) König Janaka saß in seiner Halle. Da kam Yājñavalkya. Janaka fragte, ob er käme, um Kühe zu gewinnen oder feine Probleme zu diskutieren. Beides wolle er, gestand er, und fragte den König, was er bereits von anderen Philosophen an Definitionen des brahman gehört habe. Janaka nannte ihm sechs, von denen uns nur die beiden letzten anderweitig bekannt sind. Solch Befragen wird wirklich vorgekommen sein, ist aber auch eine mehrfach belegte literarische Form der Polemik. Yājñavalkya lehnte keine dieser Definitionen als falsch ab, nur als un-

zureichend. Bei der Vervollständigung einer jeden wollte Janaka ihm 1000 Kühe geben, aber er nahm sie nicht: Noch habe er nichts gelehrt. Wie Janaka dann keine Definition mehr wußte, warf er sich Yājñavalkya zu Füßen und bat um weitere Belehrung. Welch ein Bild! Welche Genugtuung für die Brahmanen, die sich für höher als die Herren vom Schwertadel erklärten, wenn auch nicht alle Kshattriyas das anerkannten und manche von ihnen weiser und gelehrter als manche Brahmanen waren. Immerhin mußte jeder König bei seiner Krönung eine Zeit lang auf sein Ornat vor dem Brahmanen verzichten, eine Demütigung des Wehrstandes vor dem Lehrstand, wie der deutsche Kaiser bei seiner Krönung dem Papst den Steigbügel halten mußte. Bei Janaka und Yājñavalkya aber handelte es sich damals um keinen Staatsakt, auch um keinen politischen Gang nach Canossa, sondern um eine einmalige Ehrung des großen Weisen durch den weisen König; sie hatte keine politische Bedeutung, während doch ein Bimbisāra, König von Magadha, Buddha allen Ernstes sein halbes Reich anbot; er sah Buddha lieber als König neben sich denn als revolutionärer Führer der Seelen der Mühseligen und Beladenen.

Janaka ist im Epos Rāmāyana als Vater der Sītā berühmt; er zeugte sie nicht; er fand sie in einer Furche, als er das Königsfeld rituell zu pflügen hatte (eine Sitte, der sich auch der Chinesenkaiser jedes Jahr unterzog). Janaka wird im Mahābhārata von weisen Brahmanen wie Parāśara und Aśman über die Leiden dieser Welt und die erlösenden Tugenden belehrt, preist dem Māndavya Freiheit von Besitz und Begierde und versichert dem Dharma, er habe gar kein Königreich, Alles sei ja eines. Nach langer Belehrung durch Yājñavalkya über die Philosophie des Sāmkhya wurde er Mönch (eine Übertreibung unserer Upanishad-Szene), zog als Bettler durchs Land, und seine Frau schalt ihn, er solle lieber seine praktischen Pflichten tun, das führe am ehesten zur Erlösung. Hätte etwa ein Yājñavalkya ein Szepter, ein Philosoph und Held wie Krishna seine Waffen, ein Kaiser Aśoka trotz all seiner buddhistischen Frömmigkeit seinen Tron hergegeben? Aber Janaka war nun einmal mönchisch; das zeigten seine fast buddhistischen Verse über die Begierde, die zu allen Übeln verlockt, und seine stoische Gemütsruhe, als einst seine Hauptstadt Mithilā abbrannte. So lebte sein Bild im Gedächtnis der Rhapsoden, so wurde es im Volke verbreitet, nicht aus den Upanishaden herausgesponnen, sondern in eigener Tradition. Dahin gehört auch, daß ein Schüler Uddālakas von Janakas Hofbarden in einer Disputation besiegt wurde. Uddālaka war ja ein Gegner Yājñavalkyas und damit Janakas.

3) Einst ging Yājñavalkya zu Janaka und hatte nicht die Meinung zu reden. Da aber mahnte ihn Janaka an seine Wunschfrage, die er ihm früher freigestellt hatte, und fragte ihn nach dem inneren Licht des Geistes. Diesmal gelang es dem König, Yājñavalkya zu immer tieferem Reden zu bringen. Dabei fragte er eigentlich nur wie Ushasta in der großen Disputation nach dem Selbst, versprach ihm aber mehrfach 1000 Kühe. Yājñavalkya befürchtete, der König könne aus ihm all sein

12, 290; 28

12, 276

14, 32

12, 310

12, 18

3, 2

12, 178

3, 132

B IV, 3-4

Nr. 44

Wissen herausfragen, aber belehrte ihn dann doch über sein Letztes, die Erlösung. Wenigstens ist nirgends angedeutet, daß er nach Mystikerweise mehr zu ahnen behauptet hätte, als er aussprach. Diese Unterredung war unbelauscht vom Schwarm der Höflinge, sonst hätte der Weise nicht so offen gesprochen, hat er doch in der großen Disputation den Arttabhāga nur geheim über die Vergeltung in der Seelenwanderung belehrt. Es war damals schon eine Seltenheit, daß Könige wie Pravāhana öffentlich die Seelenwanderung besprachen, aber über ihre Aufhebung durch Mystik zu reden, war unweise, ja gefährlich. Das Mysterium der Erhabenheit des Weisen über Moral und Seelenwanderung konnte von Unberufenen mißbraucht werden. Ein Despot wie Pratardana zeigte das.

B IV, 5 4) Noch einmal sprach Yājñavalkya über die Erlösung, als er ins Djangelleben auszog. Ein Alter sollte, wenn er das Gesicht des Enkels erblickte, sozusagen statt ins Altenteil ins Djangel gehen. Der Sohn war dann frei von der Versorgungspflicht. Als später unter Buddhas Einfluß nicht nur der Alte, sondern auch Jünglinge in Massen als Asketen Familie und Arbeit verließen, verlangte die Regierung eine Bestätigung, daß die Hinterlassenen dem Staate nicht zur Last fallen. In Yājñavalkyas Zeiten aber war der Staat mit der Ausweisung der nicht mehr arbeitsfähigen Alten, mit dieser humaneren Form der uralten Tötung der Greise¹ oder gar Patrophagie (wie sie bei Birhor noch kürzlich üblich war) zufrieden. Vielleicht aber war Yājñavalkya noch kein Greis, weder Sohn noch Enkel wird erwähnt. War er, der eben noch um Kühe disputiert hatte, jetzt begierdelos geworden? Fakire, die mit grausamer Askese einem Gotte zu Ehre litten, gab es schon seit protohistorischen Zeiten in Indien. Sie waren die primitiven Vorläufer der buddhistischen, jainistischen und brahmanischen Yogis der Zeiten nach Buddha. Sind wir also hier, schon vor Buddha, Zeugen des ersten Auszuges eines hochkultivierten Mystiker-Asketen aus Überzeugung?

S. C. 3, 11, 6 Damals teilte Yājñavalkya seine Habe. Wir wissen von keinem Erben, nur, daß er damals seine Frau Maitreyī über ihre Wünsche fragte. Sie war aber eine brahman-Rednerin, eine Philosophin, und nicht wie ihre Mitfrau, die nur Frauenverstand hatte. Sie wollte Unsterblichkeit, zweifelte am Luxus, wie ihn die Herrenkaste trieb, und fragte, ob ihr etwa die ganze Erde voll Reichtümern die Unsterblichkeit sichern könne. Sie verzichtete auf materielles Erbe und wählte das geheime Wissen Yājñavalkyas als ihren Erbanteil.

B 3, 6; 8 Es ist wohl nicht nur biographische Abfolge, sondern auch Steigerung, wenn auf die Belehrung des Königs die des Weibes folgte. Buddha wurde gerühmt, weil er sein Weib verließ, aber es belehrte sie nicht, als er in den Wald zog. Erst nach langer Überredung ließ er einen Frauenorden zu, und die Nonnen waren den Mönchen streng untertan. Maitreyī hatte ihre selten hohe Stellung also nur, weil Yājñavalkya ein Großer war. Gewiß gab es auch eine mit Yājñavalkya disputierende Gārgī, und mancher wünschte sich eine disputierende Tochter. Aber Ushasti und Satyakāma haben ihre vorsorglichen Frauen keiner geist-

lichen Unterweisung gewürdigt. Auch im Epos teilte zwar eine Sītā mit ihrem verbannten Gatten Rāma die Not des Djangellebens, aber verzichtete nicht aus Weisheit auf die Güter dieser Erde. Im Epos diskutierte eine Nonne Sulabhā mit Janaka und hypnotisierte ihn und gewann eine Sāvitrī den Todesgott durch ihre moralischen Sprüche; sie rang um das Leben ihres Gatten und war bereit, dem Gatten auch ins Totenreich zu folgen, eine indische Alkestis; aber auch sie suchte keine Unsterblichkeit um ihrer selbst willen. Als Uddālaka von Pravāhana die Seelenwanderungslehre lernen wollte, und der ihm statt ihrer alles andere bot, wies Uddālaka ihn ab, denn Reichtum habe er selber. Uddālaka war einer der ganz Großen. Aber Maitreyī war in ihrer Art ebenso groß. Sie suchte Antwort auf die Frage, die seit Gilgamesch und Naciketas (im Brāhmana) die großen Grübler bewegte.

Mbh 12, 320
Mbh 3, 293ff.

b) Yājñavalkyas Lehre

Yājñavalkyas Lehre ist uns in unsystematischerer Form überliefert als die Uddālakas. Er behandelte den Kosmos, aber nicht kosmogonisch wie Uddālaka, sondern kosmographisch, u. z. an mehreren, sich ergänzenden Stellen seiner großen Disputation und führte damit ein Gebiet der Volksmythologie in die Philosophie ein. Er behandelte den Mikrokosmos, aber nicht so realistisch wie Uddālaka in seiner Verdauungslehre, sondern eher psychologisch. Er ging dabei über die Atem-Wind-Verehrer hinaus und grubelte nicht nur über den Schlaf, sondern auch über den Traum und führte aus dem Volksglauben, aus uraltem Schamanismus, die Vorstellung der Traumwanderung der Seele in seine Psychologie ein, bog sie aber idealistisch um. Er feierte den Schlaf mit der Schlafsehnsucht der alten Hirten als seligen Zustand, als Bruder der Erlösung. Und er genoß den Vorgeschmack der Erlösung schon auf Erden nicht wie Aruna in ewigem Licht, sondern in einer Wonne, die die höchstsublimierte Steigerung des Liebestaumels der Fruchtbarkeitsorgien primitiver Bauern war. Er baute die bislang primitive Seelenwanderungslehre durch Verquickung mit Moral zur Grundlage des Hinduismus aus, indem er über Śāṇḍilyas Lehre vom Willen hinausging. Er führte den Idealismus des Śāṇḍilya fort, stellte wie jener die Ruhe als Ziel, den Zweifel als zu überwindendes Übel, das Selbst als Denken (oder als Erkennen), den Atem als Leib des Geistes hin, übernahm also von ihm sehr viel, aber fand auch ganz neue Sätze über den Geist als Subjekt an sich, als reinen Geist, als ewig Ungewordenes und mit Worten Unerkennbares. Wie die Kosmographie, so versuchte er auch die All-Eins-Mystik in immer neuen Schilderungen von verschiedenen Seiten; und beide Themen gehören letztlich zusammen als die materialistische und idealistische Schilderung des Alls. Er war der weiteste und tiefste Geist der Upanishaden. Er ist mit seinem Idealismus dem Eleaten Parmenides in vielfacher Hinsicht zu vergleichen, aber seine Bedeutung für Indien entsprach eher der eines Platon.

mit acht Gegnern, darunter einer Frau, über ritualistische, kosmographische, physio- und psychologische Fragen, Tod und Unsterblichkeit, ohne durchgehende Komposition und doch gesteigert bis zu den triumphalen Versen über die Wiedergeburt des Selbst, das nie geboren werden kann; das umfangreichste Textstück der Upanishaden.

Nr. 57 König Janakas Hofpriester Aśvala fragte nach dem Tod und der Himmelsleiter für die Totenseelen; ihn kümmerte das Schicksal seines Herren, und Yājñavalkya antwortete ihm in ihm verständlicher, ritualistischer Weise.

Nr. 58 Arttabhaga fragte zunächst nach den acht «Greifern», und Yājñavalkya nannte ihm die acht Sinne: Riechen, reden, schmecken, sehen, hören, denken, greifen (handeln) und tasten. Śāṇḍilya hatte den alten Aufstellungen der Atem-Wind-Verehrer riechen und schmecken hinzugefügt. Yājñavalkya ging weiter und stellte später gar zwölf auf.

B 4, 5, 12
III, 2, 13

Arttabhāga fragte weiter nach dem Tode: Wenn die Rede dann im Feuer, der Atem im Wind, das Sehen in der Sonne, das Denken im Mond, das Hören in den Himmelsrichtungen, der Leib in der Erde, das Selbst im Raum, die Körperhaare in den Pflanzen, die Haupthaare in Bäumen und Blut und Same im Wasser verwahrt werden, wo bleibt dann der Mensch? Darauf antwortete Yājñavalkya in der Versammlung nicht sondern nahm den Frager bei der Hand und ging mit ihm abseits. Dann belehrte er ihn über die Vergeltung der Taten: Gute Wiedergeburt erfährt einer für gute Taten, böse für böse. Genauer drückte er sich später dem Janaka alleine gegenüber aus, aber die Herkunft dieser Gedanken von Śāṇḍilya und Dhīra ist deutlich. Insbesondere ist es ein Rest śāṇḍilyaschen Denkens, daß das Selbst in den Raum eingeht. Neu ist aber, daß das Schicksal des Menschen nicht von seinem Willen, sondern von seinen Taten abhängig ist, die Verbindung von Moral mit Seelenwanderung, die Selbstverantwortlichkeit des Menschen, die von da an die Grundlage des Kastensystems war, aber von Yājñavalkya noch als ein strenges Geheimnis nur diesem verständigen Frager, später Janaka und Maitreyī mitgeteilt wurde. Diesen historischen Augenblick der Geburt des Hinduismus haben die Schüler Yājñavalkyas treu im Gedächtnis bewahrt.

Nr. 59 Bhujyu fragte nach dem Jenseits der Fürsten, die ein Roßopfer vollzogen haben; ein Dämon, der ein Mädchen besessen gemacht hatte, hatte ihm das verraten, ein indisches Gegenstück zu Enkidu, der Gilgamesch die Geheimnisse des Totenreichs verriet. Yājñavalkya wußte zu antworten, u. z. mit einer Kosmographie, die eine recht richtige Geographie mit Mythos verbindet: *Um die Welt (der zivilisierten Arya) mit 32 Tagereisen Durchmesser (also etwa 600 km) herum liegt das Land der Wilden zweimal so weit (also 1200 km) bis zum Meer (dem arabischen und bengalischen). Um das Meer ist die Schale des Welten-Eis mit einem schmalen Spalt für die Totenseelen, die dort zum Winde hindurch schlüpfen und zum Himmel.*

s. B. 1, 3, 10

Besessene Mädchen wurden als eine Art indischer Pythien zur Be-

fragung auch über Ritenprobleme benutzt, ein Rest primitiver Religion. Yājñavalkya behandelte hier als erster Philosoph der Upanishaden die an sich viel ältere kosmographische Wissenschaft, die vielleicht auf Babylonien zurückgeht; er war nun einmal ein vielseitiger Geist.

Ushasta verlangte eine genaue Beschreibung des allinnerlichen Selbst, das seit Śāṇḍilya die Gemüter beschäftigte. Yājñavalkya aber wies ihn ab und belehrte ihn zugleich: *Nicht könntest du den Seher des Sehens sehen, nicht den Hörer des Hörens hören, nicht den Denker des Denkens denken. Das ist dein aller-innerlichstes Selbst.*

So etwas stand noch nicht bei Śāṇḍilya! Damit war gesagt, daß das Subjekt als Subjekt nie Objekt sein kann, ein unableitbarer Grundsatz, der noch heute gerne zitiert wird, den freilich später manche Yogis, ja auch Realisten nicht anerkannten, denn in Trance und Introspektion meinten sie, das Subjekt direkt erfahren und beobachten zu können. Von diesem Augenblick am Beginn der Seelen-Tiefenschau an aber fragten zahllose Zweifler nach der Sichtbarkeit der Seele, zuletzt Behavioristen und Operationalisten Amerikas. Vorher hatten Zweifler nach Indra gefragt. Yājñavalkya aber vermochte als Mystiker gar wohl sein Selbst durch sein Selbst zu schauen, nur lag ihm hier an der Betonung des Grundsatzes seiner All-Eins-Mystik: Das Subjekt, der Geist, ist nur einer und ist die einzige Wirklichkeit. Erkennen aber kann man nur, wenn dem Subjekt ein Objekt als etwas Zweites gegenübersteht. Das konnte freilich keiner der Hörer verstehen, daher fragte

Kahoda noch einmal dieselbe Frage, und Yājñavalkya antwortete, statt auf das metaphysische Problem einzugehen, mit der moralischen Anweisung: *Die Weisen wissen, daß das Selbst über Hunger und Durst, Kummer und Verblendung, Alter und Tod erhaben ist, und verzichten auf Besitz, Nachkommen und Himmelsleben; als Wanderbettler geben sie alle Gelehrtheit auf und werden wie die Kinder. Sie lassen das Reden und Schweigen, aber sie lassen auch das Schweigen und leben schlicht als wahre Brahmanen. Alles andere ist leidvoll.*

Wahre Erkenntnis des Selbst ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Lebenswandels. Es führt zu Kindlichkeit und asketisch mystischem Schweigen. Schweigen tat ja der oberste Brahmane beim Opfer, tat ein Hungermagier wie Kahoda, der hier Yājñavalkya fragte, taten damals wie heute auch so manche Yogis², taten Weise wie Varuna, Prajāpati II. und Prātrdas Vater. Aber der wahre Weise in seiner Seelenruhe ist auch über das Gelübde des Schweigens erhaben und kehrt aus dem Extrem des Asketenlebens wieder heiter ins praktische Leben zurück. So weit war Yājñavalkya gekommen. Er lehnte mit der Antilogik der Mystiker Schweigen und Nichtschweigen ab, als wenn es neben A und Non-A noch ein Drittes gäbe, eine Denkweise, die bei dem großen Buddhisten, dem nihilistischen Mystiker Nāgārjuna später ganz groß ausgebildet wurde.

Gārgī, die gelehrte Frau, fragte nach der Kosmographie und Yājñavalkya nannte ihr kurz *Erdscheibe, Ozean und Wind, darüber aber neun Himmelssetagen, Luftraum, Welt der Gandharven-Geister, der Sonne, des Mondes,*

der Sterne, der Götter, und als höchste: Indras (des *rgvedischen Gottes*), Prajāpatis (des *Gottes der Brahmanas*) und brahmans (des *Gottes*) der Upanishaden. Dies Kapitel seiner Kosmographie dürfte Yājñavalkya wieder (mit geringen Veränderungen) aus dem Volksglauben genommen haben. Insbesondere primitive Schamanisten pflegten solche Vorstellungen bei den Schilderungen der Himmelsreisen. In den Upanishaden kommen

Nr. 55 mehrfach ähnliche Schilderungen vor, und auch bei Buddhisten³. Uddālaka fragte dann nach dem Faden, durch den Diesseits und Jenseits und alle We-

B 3, 7 sen verbunden sind, und Yājñavalkya nannte ihm den Atem und Wind. Von dem C VI, 8, 1

Nr. 109 Atem hatte Uddālaka tatsächlich ähnlich gesprochen, vom Wind andere. Und Yājñavalkya selber hatte in seiner Kosmographie den Wind als Zwischenglied zwischen Dies- und Jenseits verlegt.

B 3, 7, 3 Uddālaka fragte weiter nach dem inneren Lenker des Alls. Er meinte damit vermutlich das Seiende, seine höchste Gottheit, die nach der Schöpfung in alles eingegangen ist. Yājñavalkya aber nahm den Begriff des Subjekts als des all-innerlichen Selbstes wieder auf, nach dem Ushasta gefragt hatte, und schilderte den Geist: *Ungesehen ist er sehend, ungehört hörend, ungedacht denkend. Es gibt keinen Seher außer ihm, keinen Hörer, keinen Denker, das ist der innere Lenker, der todlose. Alles andere ist leidvoll.*

Damit war das Feuer übertrumpft, das nach *rgvedischem Glauben* in allem Möglichen lodert und nach König Aśvapati die Weltmacht war. Damit war aber auch der Wind übertrumpft, an den seine Verehrer glaubten, und den Uddālaka mit dem Faden gemeint hatte. Geist ist der innere Lenker des Alls, keine Urmaterie, und sei sie lebendig wie die des Uddālaka. Wenn aber Polytheisten und Animisten vom

Nr. 66, 88 Schlage Vidagdhas, Bālākis oder gar spätere Jāinas von vielen Geistern und Göttern in ihren besonderen Bereichen redeten, so zeigte Yājñavalkya, daß der Geist als innerer Lenker ein und derselbe in allen Bereichen ist. *Er weiß unerkannt in der Erde, in Wasser und Feuer, im Luftraum und im Wind, in Himmel und Sonne.*

Mochten andere lehren, Feuer, Wind und Sonne seien die drei Götter in Erde, Luft und Himmel, der Geist ist doch ein und derselbe göttliche Lenker in diesen drei Welten und ihren Göttern. Hatten schon im spätrgvedischen Hymnus Monotheisten (vermutlich unter śivaitischem Einfluß) erklärt, die Sänger hätten Unrecht, wenn sie den einen wahren Gott mit verschiedenen Namen als Agni, Indra, Varuna, Mitra (als Feuer, Sturm, Wasser und Sonne) verehren, so lebte hier in der ersten Mystik der Menschheit der protohistorische Monotheismus neu als Geist-Monismus wieder auf. Hier hat die alte Göttergesellschaft, der Vater Himmel und die Mutter Erde ebenso wie der Sonnengott und der des Windes ihren Wert verloren.

I, 164, 46 Yājñavalkya ging über den alten Polytheismus hinaus und strebte auf eine Zusammenstellung aller Phänomene des Alls hin. Der eine Geist lenkt das ganze All. Die Gegner mußten aus allen Schlupfwinkeln vertrieben werden. Jeder Platz, wo ein Geist stecken könnte, mußte angeführt werden. So fuhr Yājñavalkya fort:

Dieser innere Lenker ist auch in den Himmelsrichtungen, in Mond und Sternen, im Raume, in der Finsternis und in der Glut,

eine etwas unklar geordnete Reihe, aber Yājñavalkya hat hier als erster Inder die fünf Elemente Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum genannt; er wollte ferner betonen, daß auch in der gefürchteten Finsternis derselbe Geist herrscht; und er wollte wohl seine Reihe kosmischer Begriffe mit Erde und Wasser am Anfang und mit Glut am Ende, d. h. mit den drei Urelementen seines Fragers Uddālaka einrahmen.

Aber er ging weiter und fügte auch den Mikrokosmos an, denn auch in ihm wirkt der Geist,

in allen Wesen, in den fünf Lebenskräften, die die alten Atem-Wind-Verehrer aufgezählt hatten, im Tastorgan der Haut, im Erkennen und im Samenerguß.

Śāṇḍilya hatte die Gleichung: Selbst ist brahman, aufgestellt. Yājñavalkya führte sie hier mit weitgehender Ausführlichkeit aus und stellte damit seinen Idealismus gegen den Hylozoismus des Uddālaka, den Atem- und Feuer-Monismus, den Animismus und Polytheismus. Rückert hat den inneren Lenker zu Gott umgedacht und aus dem kämpferischen Ur-Idealismus des alten Inders ein christlich-frommes Idyll des Biedermeier gemacht:

Weisheit
I, 49

Auf Erden gehst du, und bist der Erde Geist;
Die Erd' erkennt dich nicht, die dich mit Blüten preist.
Auf Sonnen stehst du, und bist der Sonne Geist;
Die Sonn' erkennt dich nicht, die dich mit Strahlen preist.
Im Winde wehest du, und bist der Lüfte Geist;
Die Luft erkennt dich nicht, die dich mit Atmen preist.
Auf Wassern gehst du, und bist des Wassers Geist;
Das Wasser kennt dich nicht, das dich mit Rauschen preist.
Im Herzen stehst du, und bist der Liebe Geist;
Und dich erkennt das Herz, das dich mit Liebe preist.

Gārgī kam noch einmal auf ihre kosmographische Frage zurück und wollte wissen, was noch größer als Erde und Himmel ist. Yājñavalkya nannte ihr erst *den Raum, auf ihr Drängen aber als noch größer das «Unvergängliche»*. Hatte er beim all-innerlichen Selbst und beim inneren Lenker den Geistcharakter des letzten Wahren gezeichnet, so jetzt seine Unfaßbarkeit. Schon die Mystiker unter den Jägern sprachen Paradoxa aus, und man glaubte ihnen. Bauern glaubten an die Zweigeleisigkeit ihrer Götter. Sänger des Rgveda, Ritualisten der Brāhmanas und endlich in den Upanishaden Kauravyāyanīputra sowohl wie Śāṇḍilya setzten die alte Antilogik fort, Yājñavalkya aber tat es hier in seiner Weise mit der Lehre, daß auf das «Unvergängliche» keinerlei menschliche Begriffe (die doch korrelative Gegensätze wie weiß-schwarz, Tag-Nacht zu sein pflegen) anzuwenden sind. Wie der Weise sowohl über Schweigen wie Nichtschweigen, über dieses Paar kontradiktorischer Gegensätze erhaben sein soll, so ist das «Unvergängliche», das Selbst, brahman, der innere Lenker, über alle Gegensätze erhaben.

B 3, 8

Es ist weder fein noch grob, weder kurz noch lang, weder rot noch flüssig, weder Schatten noch Finsternis, weder Wind noch Raum, ohne Berühren, Geschmack, Geruch, Sehen oder Hören, ohne Reden oder Denken, ohne Blut oder Atem, ohne Mund oder Maß, ohne Inneres oder Äußeres, weder ist es einen, noch ist es einer.

- In diesen wenigen Worten steckt viel. Es ist weder fein noch grob: das geht gegen Uddālaka und Śāṇḍilya, die beide von dem Feinen geschwärmt hatten. Das einzig Wahre ist eben Geist, also kein quantum, weder fein noch grob, weder kurz noch lang. Es ist aber auch kein quale, weder flüssig wie Wasser, der Urstoff des Lebens, noch rot wie Blut, dieser ganz besondere Saft, das Mikro-Gegenstück zum kosmischen Element Wasser und der Ort der schlafenden Seele. – Es ist weder die primitive Schattenseele noch der Geist der Finsternis, an die damals noch Animisten glaubten. – Es ist weder der Raum noch der Wind, der als sein Gott durch ihn weht. Raum und Wind hatten ja beide damals ihre Verehrer, Raikva und Pravāhana, Anaximander und Anaximenes. – Keines der menschlichen Sinnesorgane kann das Unvergängliche erfassen, den unsichtbaren Seher des Sehens, es ist aber auch kein Gegenstand des Redens oder Denkens; «Nicht, Nicht» ist das Einzige, was ein Yājñavalkya von ihm aussagen konnte; schweigen ist richtig, denn weder Worte noch Gedanken erreichen das brahman, sprach Varuna und so mancher Mystiker dem Yājñavalkya nach (T 2, 4; Ke I, 5; Kāth. 6, 12). Das Unvergängliche ist aber auch weder mit Glut oder Feuer noch mit Atem belebt, es steht noch über diesen materiellen Kräften, so sehr andere sie auch verehren mochten. Es hat auch keinen Mund und kein Maß, es ist nicht menschengestaltig wie die Götzen der Polytheisten und wie noch der fünfmundige Prajāpati des Kaushītaki. Die rgvedischen Priester erklärten das Opferfeuer für den Mund ihrer Götter; Aruna meinte, und das war ein Fortschritt, daß die Götter keinen Mund zum Essen brauchten. Yājñavalkya aber lehrte hier: Das Unvergängliche hat nicht nur keinen Mund, es ißt auch nicht. So mancher Denker noch der Upanishaden und noch nach Yājñavalkya (Varuna!) sah im ganzen Weltablauf nichts als ein Fressen und Gefressen-Werden. Das lehnte Yājñavalkya hier ab. So steckt diese kurze, negative Schilderung des Unvergänglichen voll Polemik.

Yājñavalkya fuhr aber positiv fort:

- B 3, 8, 9 *Auf Befehl dieser Unvergänglichen ziehen Sonne und Mond ihre getrennten Bahnen, bleiben Himmel und Erde auseinander, grenzen Stunden, Tage, Monate und Jahre den Lauf der Zeit ab, fließen die Flüsse von den Schneebergen nach Osten und Westen, Süden und Norden, und preisen die Menschen den Freigebigen, zehren Götter vom Opfer der Menschen und Ahnen von ihren Spenden.*

Da spricht frommes Staunen über die wunderbare ewige Ordnung des All, wie es in mannigfaltigen Formen wohl bei allen Völkern hier und da durchbrach. Das Unvergängliche befiehlt wie ein Gott, und alles folgt ihm. Primitive der Hirsekultur erzählen, daß eine energische Frau einst den auf der Erde lastenden Himmel hochhob, und andere, daß Sonne und Mond sich verfolgen, sich aber nie packen. Die alten Arya sprachen vom Schicksalsstrom der Welt, der alles in seinen Bahnen laufen läßt, und

ähnlich die Chinesen von der Weltordnung des tao, die Griechen von den Moiren, Heraklit aber ließ die Erinnyen dafür sorgen, daß die Sonne in ihren Bahnen wandelt. Der Gott der Juden «schied» Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Land und Meer. Varuna sagte in der nächsten Generation, daß aus Furcht vor dem Selbst der Wind weht und die Sonne scheint. Ein anonymen Nachfolger Yājñavalkyas nannte das Selbst den Damm, der Dies- und Jenseits auseinander hält und den Tag und Nacht, Alter und Tod nicht überschreiten. Ein späterer erklärte die Wahrheit für die Kraft, durch die der Wind weht und die Sonne glänzt.

fr. 94 Diels

s. T. 2, 8;

Kā 6, 3

Nr. 82

Mn. 63, 2

Das Unvergängliche hat aber auch die Macht des Gottes der Zeit, als der sonst Prajāpati, brahman und das Opferroß galten. Es sorgt, daß Tag und Nacht, Jahreszeiten mit Dürre und Regen und ein Jahr dem anderen folgen. Yājñavalkya kann dabei an den altvedischen Sonnengott, den Antreiber, gedacht haben. Aber er wußte auch wohl vom Gotte Vishnu, dessen Schlaf die Regenzeit festlegt und dessen Umdrehen im Schlaf, Erwachen usw. von den unarischen Bauern in einem kirchlichen Jahr festlich begangen wurden⁴. Vishnu wurde als grausamer Herr der Zeit und des Schicksals verherrlicht, eine indische Parallele zum vorderasiatischen Zeitgott Zervan. Wenn Yājñavalkya später dem Janaka die Mystik des traumlosen Schlafes besang, so hat er doch wohl aus derselben mythischen Tiefe von Vishnus Schlafmysterium geschöpft.

B, 1, 5, 14; 4,

4, 16; 1, 1.

Pr. 1, 9

BhG X, 30;

XI, 32

Yājñavalkya in der Gangesebene kannte den Himālaya, dessen Name «die Stätte des Schnees» bedeutet (darüber lese man Rückerts Verse nach) und sicher auch die alte Sage vom Weltberg, dem Kailāsa im Transhimālaya, von dem vier Flüsse nach Osten, Süden, Westen und Norden fließen, der Brahmaputra, Ganges, Sutlej und Indus. Herr des Kailāsa und des Ganges war Śiva⁵, er schimmert hier also letzten Endes durch das Unvergängliche hindurch, das den Lauf der Flüsse lenkt.

Br. Erz. II, 95

Das Unvergängliche regelt aber auch Pflichten und Rechte. Der Herr hat den Brahmanen reichlich zu beschenken, für die Götter durch Brahmanen opfern zu lassen und den Ahnen zu opfern. Von Moral ist hier nicht die Rede, aber es ist in der Weltordnung beschlossen, daß Götter und Ahnen, ja das All vom Opfer des Menschen lebt.

Wer, ohne dies Unvergängliche gefunden zu haben, in dieser Welt opfert, opfern läßt und Askese treibt, viele 1000 Jahre lang, dem wird dafür nur endhafter Lohn zuteil. Wer so aus der Welt geht, ist elend. Wer es aber gefunden hat und dann aus dieser Welt dahin geht, der ist ein wahrer Brahmane. Dies Unvergängliche ist un-gesehen sehend, ungehört hörend, ungedacht denkend, unerkant erkennend. Es gibt keinen Seher außer ihm, keinen Hörer, Denker oder Erkennner außer ihm.

E 3, 8, 10-11

Yājñavalkya verwarf als Mystiker die Gelahrtheit; hier nannte er (ähnlich wie Prāvāhana) drei Arten Nichtmystiker: den Kastenbrahmanen, der täglich seine Riten vollzieht, den Kshatriya, der Brahmanen für sich opfern läßt, und den Brahmanen, der sich Jahrtausende kasteit, den Waldeinsiedler und Wundermann wie Taponitya oder Agastya, den sagenhaften Gatten der Lopāmudrā, die Vorläufer der echten Yogis, die damals noch keine tiefe Gottesmystik trieben, sondern sich nur um magischer Macht willen kasteiten. All deren Werke bringen nur endlichen

B 3, 5;

4, 4, 10

Nr. 74

Nr. 95

RV I, 179

Lohn, nur ein Leben im Himmel, das zu Wiedertod und Wiedergeburt führt. Nur wer seine Lebenszeit nützt und forscht, wird ein wahrer Brahmane. Dies Unvergängliche bestimmte Yājñavalkya mit derselben Formel wie den inneren Lenker als das allgemeine und alleinige Subjekt, das nie Objekt ist.

- Nr. 66 *Vidagdha fragte als Letzter: Wieviele sind die Götter? – Er antwortete nach*
 B 3, 9 *den vedischen Versen mit Einladungen an die Götter, am Opfer teilzunehmen:*
 $3 + 300 + 3 + 3000 (= 3306)$. – Gut, sagte jener und fragte: *Wieviele sind die*
Götter genau? – 33! – Wieviele? – 6! – Wieviele? – 3! – Wieviele? – 2! – Wieviele?
– Anderthalb! – Wieviele? – Einer! – Gut!

§ 12, 2, 2, 13 Dieselbe Art des Fragens und Antwortens zeigt ein Dialog zwischen Uddālaka und seinem Schüler Proti im Brāhmana. Solches Zahlenraten war also keine Erfindung Yājñavalkyas; und $300 + 3000 + 30 + 9$
 X, 52, 6 Götter wurden schon an einer der jüngsten Stellen des Rgveda angeführt; sie verehrten den Feuergott, damit er ihnen als Opfermund diene.

- Für die primitiven Magier bedeuteten die Zahlen viel, und noch Ma-
 Nr. 8 hīdāsa arbeitete als Ritualist mit magischen Zahlengleichungen von Lebensjahren und Silben der Metren. Diese Zahlenspekulation steht der griechischen musikalisch-mathematischen der Pythagoräer mit weitem Abstand gegenüber. Hinter Yājñavalkyas Antworten aber steckt hier wieder wie beim «inneren Lenker» der tiefe Gedanke, daß die vielen Götter des primitiven Polytheismus in Wahrheit nur Einer sind. In
 Nr. 85 Fortführung solcher Einheitsspekulation konnte Sanatkumāra geheimnisvoll andeuten, daß das Eine 3-, 5-, 6-, 9-, 11-, 111-, und 1020-fach würde, wenn sich nämlich der eine Weltgeist zur Vielheit der Erscheinungen entfaltet.

Vidagdha fragte weiter nach den Göttern im Einzelnen und Yājñavalkya deutete in die 33, 6 und 3 Götter seine eigene Theologie hinein. Er verwendete die krause Sprache der Ritualisten und Etymologien von Götternamen, die auch bei jenem Zahlenmagier Mahīdāsa vorkamen, und wollte unter den drei altvedischen Göttergruppen der Vasu, Rudra und Aditya die drei Welten mit ihren Gottheiten, die Lebenskräfte, die Arttabhāga kurz vorher aufgeführt hatte, und die 12 Monate verstehen, unter den kanonischen Göttern also die Größen des Mikro- und Makrokosmos, die der innere Lenker belebt. Diese monotheistische Umwendung dürfte aber Vidagdha nicht verstanden haben.

- B 3, 9, 8–9 Yājñavalkya hat weiter die 2 Götter als Essen und Atem bezeichnet, die lebenswichtigsten Dinge in Uddālakas, Varunas und Pātrdas Philosophie. Der anderthalbe Gott ist (mit einer kindlichen Etymologie) der Wind. Der eine Gott aber ist der Atem. Yājñavalkya stand hier also auf dem Standpunkt der Atem-Wind-Verehrer. Gerade dies Stück des Vidagdha ist nun im Śatapathabrāhmana als alter Kern dieser großen Disputation alleine überliefert; es stammt also aus Yājñavalkyas Jugend, als er noch im Banne der Ritualistik und Atem-Wind-Lehre stand. Später haben seine Schüler es in die große Disputation eingefügt, die vielleicht (dafür spricht das Fehlen einer klaren Disposition) nur eine Sammlung von Einzelszenen ist. Sie haben dabei an dies Stück des Vidagdha

noch zwei Stücke mit demselben Unterredner angeschlossen, in denen Yājñavalkya in seiner Gedankenrichtung fortfahrend die vielen Götter des Veda und die Geister, an die damals noch brahmanische Animisten glaubten, in die Einheit seines Kosmos, in seinen Monismus einbaute.

Im ersten Stück sprachen die beiden in buntem Durcheinander von dem vitalen Geist in Leib und Erde, dessen Gottheit das Unsterbliche ist (einer Teilerscheinung des inneren Lenkers), dem in Auge und Sonne, dessen Gottheit die Wahrheit ist, von dem in Ohr und Echo, dessen Gottheiten die Himmelsrichtungen sind, von dem in der Gestalt und im Spiegelbild, dessen Gottheit das Leben ist (das Spiegelbild galt ja manchen Primitiven als eine Art lebende Seele). Sie sprachen aber auch von folgenden vier Geistern, die im Herzen wohnen: dem der Liebe, dessen Gottheit die Weiber sind, dem in Finsternis und Schatten, dessen Gottheit der Tod ist, dem im Wasser (und Spiegelbild im Wasser?), dessen Gott Varuna, der Herr der Ozeans ist und von dem im Samen und im Sohn, dessen Gott der Schöpfer Prajāpati ist.

BIII, 9, 10-17

Das Selbst, brahman, den inneren Lenker oder das Unvergängliche erwähnte Yājñavalkya hier nicht. Aber er fügte bei der Schilderung jedes Geistes hinzu, daß sein Licht das Denken ist, d. h. leben und wirken kann jeder dieser Geister nur beim innerlichen Licht des Denkens, und während die letzten vier Geister im Herzen wohnen, tronen die ersten vier im Auge, im Ohr oder in der Leibeswärme. Alle diese Geister sind also im Menschen, und ihnen entsprechen Götter im Kosmos.

Noch klarer ist Yājñavalkyas monistisches Weltbild im folgenden Abschnitt über fünf Götter im Osten, Süden, Westen und Norden und im Zenith. Der Weltenhüter der östlichen Himmelsrichtung ist die Sonne (sie geht ja im Osten auf), sie stützt sich aufs Auge (ihr mikrokosmisches Gegenstück). Das Auge und die Gestalten (seine Objekte) aber stützen sich aufs Herz. Im Herzen also tront das Selbst; es sieht durch das Auge auf die Gestalten der Außenwelt und hängt durchs Auge mit der Sonne zusammen. Ganz ähnlich hatte ein Śāṇḍilya-Trabant das Herz mit seinen Götteröffnungen als Mittelpunkt des Alls empfunden. Yājñavalkya hat auf diese Weise sein mehrfach gezeichnetes kosmographisches Weltbild idealistisch ausgemalt. Prātardana, Ajātaśatru, Sanatkumāra und Dadhyānc haben dann nach ihm in ihrer Weise ähnliche, aber zeitgebunden und mehr oder weniger kosmogonisch ausgedrückte Weltbilder idealistischer Monisten gezeichnet. Yājñavalkya selber aber hat später bei der Belehrung des Janaka den Gott im Herzen und den Auszug der Seele des Sterbenden aus dem Herzen mit mystischer Poesie geschildert.

B 3, 9, 20-24

Nr. 51

Nr. 85, 87,
91, 104

Gott des Südens ist der Totengott Yama. Er stützt sich auf Opfer und Opfergeschenk, das stützt sich auf den Glauben (denn mit Glauben gibt man), Glaube aber ruht im Herzen. – Gott des Westens ist Varuna, der stützt sich auf Wasser, Same und Herz. – Soma, Gott des Nordens stützt sich auf die Opferweihe, das Wahre und das Herz. Gott des Zenith ist Agni, der sich auf die Rede und das Herz stützt.

B 3, 9, 21ff.

In diesem Abschnitt deutete Yājñavalkya nebenbei die ethischen Forderungen nach Glaube und Wahrheit an. Glaube schwankte ja schon längst, wie ein Hymnus des Rgveda und die Geschichte des Atyarāti im Brāhmana zeigt.

X, 151

- B 3, 9, 25 *Vidagha fragte weiter, worauf sich denn das Herz stütze. Yājñavalkya aber antwortete: Das ruht doch im lebenden Leib! Wäre es anderswo, so würden Geier und Hunde es fressen.* Er unterstellte damit dem Vidagdha den Glauben an das alte Sagenmotiv des Seelenverstecks, das die Jäger und Schamanisten in Urzeiten aufgebracht hatten. Vidagdha aber bohrte weiter: *Worauf stützt sich denn Leib und Herz? Yājñavalkya antwortete: auf den Atem, und er schilderte den Atem ungefragt mit fast denselben Worten wie später das Selbst: Er ist nicht so, nicht so; ungreifbar, denn er wird nicht ergriffen, unverbraucht, denn er wird nicht verbraucht; unberührt, denn nichts berührt ihn; ungebunden; er wankt nicht, er leidet keinen Schaden.* Gehört also auch dies Stück in Yājñavalkyas Jugendzeit, als er noch an den Atem als höchste Gottheit glaubte? Hatte er damals schon eine solche Mystik des Herzens und Alls? Oder paßte er sich hier dem Vidagdha an, der das Herz für das brahman erklärt haben soll?
- B 4, 1, 7

Wie dem auch sei, Yājñavalkya wandte sich danach wieder den vorher behandelten acht Geistern und Göttern zu und fragte jetzt (da Vidagdha offenbar nichts mehr zu fragen wußte) den Vidagdha nach dem einen Geist der Upanishad, der jene acht aus sich herausläßt und wieder in sich hineinnimmt. Wenn du ihn mir nicht nennst, wird dir dein Kopf zerplatzen. Er wußte ihn nicht. Sein Kopf zersprang, die magischen Strafen dafür, daß er sich nicht demütig als Schüler des großen Weisen bekannte. Man verbrannte seine Leiche, sammelte die übriggebliebenen Knochen und hob sie in einem Topf auf. Aber Diebe stahlen den Topf, weil sie ihn voll Gold wähten. So konnten seine Gebeine, die doch nach altjägerischem Aberglauben heil beisammen bleiben müssen, nicht, wie es sich gehörte, unter einem Baume bestattet werden.

- Nrs. Ut. 7 In einer späten Upanishad wurden Yājñavalkyas Worte von dem Geiste der Upanishad mythologisch umgedeutet: Wie Gott Vishnu nach altbekanntem Mythos die Welt bei ihrer Schöpfung aus seinem Leibe entläßt, und sie beim Weltuntergang wieder in sich hineinnimmt, so tut es das brahman. Ähnlich dachten schon die Atem-Wind-Verehrer, daß alle Lebenskräfte aus dem Atem, der nie schläft, kommen und in ihn wieder eingehen. So dachte Uddālaka über das Seiende und vielleicht schon Aruna über die Sonne. Nach solchen mythisch-magischen Vorstellungen definierten Varuna und andere das Urelement (ganz wie die Griechen das stoicheion) als das, aus dem die Dinge hervorkommen und in das sie wieder eingehen. So hat also Yājñavalkya das geistige Selbst im Verhältnis zu den vielen Geistern der Animisten aufgefaßt.

- Nr. 84
- B 3, 9, 27-8 *Dann sagte Yājñavalkya: Erhabene Brahmanen, wer unter euch fragen will, frage mich. Oder ihr alle fragt mich! Wer will, den frage ich, oder ich frage euch alle. — Die Brahmanen aber wagten es nicht. So fragte er sie mit folgenden Versen: Wie der Baum, der Waldesherr, so ist wahrhaftig der Mensch. Die Blätter sind seine Haare; seine Haut ist die Rinde.*

Aus seiner Haut fließt Blut, aus der Rinde ein Saft. Aus diesem verwundeten Manne tritt Saft aus wie aus dem getroffenen Baum.

Sein Fleisch ist das Holz; der feste Bast sind die Sehnen; die Knochen sind darinnen das Holz; das Mark gleicht dem Marke.

Wie der gefüllte Baum wieder neu aus der Wurzel wächst, aus welcher Wurzel wächst der vom Tode gefüllte Sterbliche?

Sag nicht: aus dem Samen! Der entsteht ja aus dem lebenden, wie der Baum ungestorben aus dem Samen erwächst.

Wenn man den Baum mit seiner Wurzel ausgräbe, wüchse er nicht wieder. Aus welcher Wurzel wächst der vom Tode gefüllte Sterbliche?

Geboren, wird er nicht geboren. Wer könnte ihn wieder zeugen? Erkenntnis, Wonne ist brahman.

Öfters wurden in den Upanishaden ältere Verse als Autorität zitiert, auch von Yājñavalkya. Hier aber handelt es sich um ein Stück des Philosophen selber, um den wirkungsvollen, pathetischen Abschluß der Disputation. Ähnlich haben Buddhisten Predigten oder erbauliche Märchen mit Versen abgeschlossen und Kautalya, der indische Macchiavelli, jedes seiner Kapitel.

Der Baum mit seinen Früchten, seinen Säften und seinem Schatten war schon den primitivsten Indern heilig. Buddha erlebte als Asket die erhabensten Augenblicke seines langen Lebens unter Bäumen. Manche dachten sich die Welt als riesigen Baum. Auch Uddālaka sprach von dem Saft des verwundeten Baumes. Aus der Haut des Urriesen kamen Kräuter und Bäume hervor, heißt es im Anklang an Legenden primitiver Pflanze von Märtyrern, die in die Erde eingingen und ihre Haare als Gras über der Erde ließen. C VI, 8

Yājñavalkya nahm hier Haare, Haut, Fleisch, Knochen und Mark, die übliche Fünferreihe der Leibesglieder der alten Naturwissenschaft. Sie geht von außen nach innen bis zum Mark, das schon die primitivsten Jäger schätzten, während jeder Hindu von Kindheit an das süße Mark des Zuckerrohrs kennt. Die Sehnen sind fest wie Bast, aus dem die Asketen ihre Kleider machten. Die Brahmanen lebten in Dörfern, und roden, kolonisieren der Bauern war damals die Losung. Aber man konnte die Wurzeln der Baumstümpfe nicht ausheben. Ein Feld primitiver Bauern wie der Asur sieht noch heute eher wie eine Schonung aus. Sie haben zwar eine besonders starke Sichel, um die ausschlagenden Zweige kappen zu können,⁶ aber zu Yājñavalkyas Zeiten war Eisen, also auch eine wirksame Sichel, etwas Neues und Seltenes. Jeder verstand also seine Unterscheidung des sich lebendig aussäenden vom gefällten, also scheinbar toten Baum, der aus dem Stumpf dennoch wieder ausschlägt. Uddālaka hatte im Feinsten des Samens das Seiende gefunden, aus dem der neue Baum erwächst. Janaka hatte nur die Wiedergeburt des Vaters im Sohn durch seinen Samen gelehrt. Andere sprachen nach Yājñavalkya von zwei Wiedergeburten: Der Vater wird bei Lebzeiten im Sohn aus dem Samen wiedergeboren, nach seinem Tode aber bei Göttern oder Ahnen. In dieser Denkerreihe stand Yājñavalkya. Gegen Janaka, der jetzt die Brahmanen vor sich disputieren ließ, und gegen Uddālaka, der ihn eben gefragt hatte, wird es gerichtet sein, wenn er die Brahmanen warnte, nicht von dem Samen zu reden, sondern von dem mystischen Urgrund, aus dem der Mann nach dem Tode wieder geboren wird. Aber noch Pravāhana sprach in der näch- Nr. 29; 107 Nr. 77

Nr. 74 sten Generation unklar vom Glauben, der geopfert und wiedergeboren wird. Yājñavalkyas Lehre vom brahman war ja noch nicht verbreitet. Noch sprach er selber nur geheim mit Arttabhāga von der Vergeltung der Taten, noch hatte er seinem weisen Patron Janaka sein Wissen nicht anvertraut, noch schwankte er wie Buddha, ob, wie, wem, wann und wo er seine Weisheit predigen sollte, die heute 400 Millionen Hindus und in abgewandelter buddhistischer Form noch mehr Chinesen, Mongolen, Tibetern und Japanern als Trost und tiefste Weisheit gilt, und die Schopenhauer rührte. Da steht er und wirft den niedergeschmetterten Brahmanen einige abgerissene, prophetisch geheimnisvolle Worte hin.

B 4, 4, 20ff. Das Selbst ist ewig, ohne Anfang, ungeboren und ungezeugt, ein Lieblingsbegriff Yājñavalkyas, der später häufig, nie aber vorher gedacht war und den lauschenden Brahmanen unverständlich blieb. Das Selbst ist da, kann also nicht gezeugt werden; denn etwas, was ist, kann nicht werden. Dieser idealistische Grundbegriff des Seins war neu und machte Epoche. Nur Uddālaka hat in genialer Weise eine ähnliche Bestimmung des Seins aufgestellt: Das Seiende war schon vor der Schöpfung da, es ist der Urgrund der Welt, denn: Seiendes kann nicht aus Nichtseiendem werden. Erst ein Jahrhundert später fand der Eleate Parmenides dieselbe Wahrheit: Wenn das Seiende geworden wäre, wäre es nicht⁷. In Indien hält Vedānta und Sāṃkhya bis heute daran fest. In Europa aber bewies zuerst Meyer 1842 mathematisch den Satz der Erhaltung der Energie: Sie, die letzte bislang erkannte Realität des Alls, kann weder werden noch verloren gehen. Sechs Jahre vorher hatte noch Rückert diese letzten Gedanken des Yājñavalkya und Uddālaka, so gut er es konnte, in die etwas steifen und frommen Reime gefaßt:

Weisheit
XII, 47

Was uranfänglich ist, das ist auch unanfänglich,
Und Unanfängliches notwendig unvergänglich.

Was irgendwo und wann hat selber angefangen,
Kann nicht der Anfang sein und muß ein End' erlangen.

Der Anfang nur allein kann nie zu Ende gehn,
Weil er aus nichts entstand, nichts ohn' ihn kann entstehn.

Worin die Welt entsteht, besteht, und untergeht,
Und neu entsteht, ist das, was in sich selber steht;

Was in sich selber kreist und alles kreisen macht,
Sich selbst bewegend, Allbewegung hat gebracht.

Und ein Bewegtes, das als Hebel der Bewegung
In sich den Anfang fühlt, ist selbst Uranfangsregung.

Drum wenn du fühlst in dir ein Uranfängliches,
In dem Gefühl hast du dein Unvergängliches.

B 4, 1, 6; 3, 9, 17; 4, 3, 8 Auch Yājñavalkya kannte natürlich den Begriff der Geburt und des Sohnes, der dem Vater ähnelt. Tod und Wiedergeburt bedeuteten ihm aber nur, daß das an sich ewige Selbst seinen Leib wechselt, eine asketische Gesinnung, die in Griechenland bei Orphikern und Pytha-

goräern wiederkehrt. Für ihn war ja beides wichtig: die Ewigkeit und Unberührbarkeit des Selbst des Weisen und die Verstrickung des Selbst des Weltmenschen in die Wiedergeburten. Daher sagte er mit der absichtlichen Paradoxie des Mystikers: Geboren, wird er nicht geboren.

Danach definierte er den letzten Urgrund als brahman, Erkenntnis und Wonne, zwei neue Begriffe, die er erst später in der Belehrung Janakas erklärt hat.

2. König Janakas erste Belehrung über sechs Attribute brahmans und das Subjekt im Herzen

B 4, 1-2

Brahman ist Wonne und Erkennen. Diese allzuknappen Worte vom Ende der großen Disputation bedurften der Erweiterung. Yājñavalkya gab sie dem Janaka, indem er sechs Gleichsetzungen des brahman mit den fünf Lebenskräften und dem Herzen, wie sie andere Denker versucht hatten, andeutungsweise und sie zurechtbiegend seiner All-Eins-Mystik einfügte.

Da hatte ein Jitvan einst Janaka belehrt, das brahman sei die Rede. Gut, meinte Yājñavalkya, nur darf man Rede nicht mit ihren alten vedischen Verehrern als eine schöpferische Göttin auffassen, sondern als die geistige Fähigkeit des Erkennens, denn mit Reden (mit Worten) erkennt man seine Verwandten (an ihren Familiennamen), die vier Veden, Epen, Wissen, Geheimwissen, Opfer und Spenden, Essen und Trinken, Diesseits und Jenseits und alle Wesen. Mit dieser Gleichsetzung von Worten und Begriffen, Reden und Erkennen, die schon in den Brāhmanas geahnt war⁸, war für die indische Logik der späteren Zeiten eine wichtige Erkenntnis gewonnen⁹. Yājñavalkya aber war mit der Gleichung Rede-brahman-Erkennen zufrieden, denn sie drückte eine Teilweisheit, einen Aspekt des brahman aus.

Nr. 67

B 4, 1, 2

Nr. 24 ff.

Ebenso nahm er die Gleichung brahman ist Atem an, die Udanka vertreten hatte, offenbar einer der Atem-Wind-Verehrer. Nur meinte Yājñavalkya nicht wie sie, Atem sei das Höchste, sondern deutete Atem als Liebes um, denn Atem ist ja Leben, und das Leben ist dem Menschen das Liebste, für das sogar ein Brahmane sündhaft für Unwürdige opfert, von ihnen Geschenke annimmt und um das er auf seinen weiten Wanderungen zittert. Yājñavalkya aber war sich bewußt, daß der einzige Wert in aller Welt, das einzig Liebe das brahman ist. Das lehrte er später ausführlich Maitreyi. Insofern konnte er die Gleichung Atem-brahman-Liebes wiederum als eine Teilwahrheit hinnehmen.

Nr. 63

B 4, 1, 3

Satyakāma soll das brahman als Denken erklärt haben, wäre also ein Idealist alten Stils gewesen. Yājñavalkya aber unterschied «denken» von «erkennen» und faßte denken, wie es schon in den Brāhmanas oft geschah, als Lieben auf, das den Mann zum Weibe zieht und einen ihm ähnlichen Sohn zeugen läßt. Der Sohn ist die Wonne, Wonne aber ist ein Attribut des brahman, insofern ist Denken-brahman-Wonne wieder eine Teilwahrheit über das mysteriöse brahman.

Nr. 78

s. Nr. 35, 84

Vidagdha soll das Herz als brahman verehrt haben. Yājñavalkya deutete das Herz als Festigkeit, es war ja von ihm schon demselben

Vidagdha in der großen Disputation als die feste Grundlage aller Sinne, Gegenstände und Götter geschildert worden. Grundlage von allem ist aber das brahman, insofern ist es fest, unerschütterlich, und also, wenn man so will, das Herz. Festigkeit aber ist wiederum ein Attribut brahmans.

Es ist unwahrscheinlich, daß tatsächlich Philosophen wie Barku und Gardabhīvipīta Sehen und Hören mit dem brahman gleichgesetzt haben. Das kommt sonst nie vor; aber man kann nie wissen, was ein Brahmane in einer Diskussion gelegentlich behaupten wird. Wahrscheinlich ist, daß der Redaktor dieses Dialoges des Yājñavalkya, einer seiner Schüler, in Erinnerung an irgend eine Äußerung des Meisters über die sechs Attribute brahmans die Fünffzahl der Lebenskräfte nicht andres anzubringen wußte als durch Erfindung dieser beiden Lehrer.

Yājñavalkya hat wohl wirklich einmal die Lebenskraft des Sehens als Wahres (denn wenn einer sagt: Ich habe es gesehen, so ist er wahr) und die des Hörens als Unendliches (denn Hören ist so unendlich wie die Himmelsgegenden, seine kosmische Entsprechung) und also als Attribute brahmans umgedeutet. Damit hatte er also über das brahman die sechs Aussagen gewonnen, daß es Erkennen, lieb, wahr, unendlich, Wonne und Festigkeit ist, eine eigenartige Theodizee. Und er fügte bei jedem dieser Lebenskräfte noch besonders hinzu, daß sie unabhängig von einem Fundament sind, d. h. daß sie nicht etwa aus einem hervorkommen, sondern Wesen des Letzten, Wirklichen sind und daß sie sich aufs Herz stützen. Damit ist auch dies Kapitel ebenso wie die letzten beiden der Unterredung mit Vidagdha, ebenso wie die Kapitel über den inneren Lenker und das Unvergängliche nichts anderes als ein Versuch, das mystische All-Eine von einer neuen Seite zu beschreiben.

Janaka bat unterwürfig um weitere Belehrung, und Yājñavalkya ging ohne Überleitung zu einer neuen, ganz anders gearteten Behandlung desselben Themas über. Er fragte unvermutet:

B 4, 2, 1 *König, du hast die vedische und die neue Upanishad-Weisheit gelernt, was wird dein Schicksal nach dem Tode sein? Wohin wirst du, von hier erlöst, gehen?*

Hier ist zum ersten Male in indischer Literatur der Begriff der Erlösung ausgesprochen. Und hier sprach Yājñavalkya zum ersten Mal von dem Geheimwissen der Upanishad als dem Wagen oder Boot, das zur Erlösung führt, ein Begriff, der dann ständig von Buddhisten im Munde geführt wurde. Im Folgenden wird aber nicht etwa die Erlösung oder der Heilsweg geschildert, sondern der Allgott:

B 4, 2, 2-4 *Indra, oder mit Geheimnamen Indha¹⁰, der Brenner, ist das Männlein, das man im rechten Auge (gespiegelt) sieht; seine Gattin sieht man im linken. Aber das Herz ist der Ort, wo sie sich mit Hymnen ansingen, wo sie im Bette unter gemeinsamer Decke ruhen und schmausen, was ihnen die feinen Äderchen ums Herz zuführen, eine feinere Nahrung, als der Leib erhält. Vom Herzen aufwärts ist eine Ader; die ist der Weg dieses göttlichen Paares. Dieses Indra östliche, südliche, westliche, nördliche, untere und obere Lebenskräfte aber sind die östlichen, südlichen, westlichen, nördlichen, unteren und oberen Himmelsgegenden. Er ist nicht so und nicht so, er ist das Selbst, ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unver-*

braucht, unberührt, ungebunden; er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. – König, du hast jetzt die Freiheit von Furcht erlangt!

Nur ein Inder war zu solcher Vision fähig! Echnaton empfand den Sonnengott als gütigen Vater, und Angelus Silesius sah die barockste Einheit von Ich und Gott. Yājñavalkya aber schilderte das selige, liebende, schmausende und singende Götterpaar in der kleinen, geheimnisvollen Kammer des Herzens. Er dachte an Könige in ihrem Harem oder Götterbilder in der Cella des Tempels. Die Wonne dieses Paares ist die Wonne des Erlösten oder des Schlafenden, der hier bereits den Vorgeschmack der Ruhe der Erlösung kostet. Das Götterpaar ist ja der Geist, das Subjekt. Ist es in den beiden Augen, so wacht der Mensch; ist es im Herzen, so schläft er. Und da ist die große Ader nach oben. Ist sie der Weg zur Erlösung aus diesem Leibe und dieser Welt? Liegt da die Andeutung einer Antwort auf Yājñavalkyas einleitende Frage? Hat er sie nicht weiter ausgeführt, weil er sein letztes Geheimwissen noch nicht sagen wollte? Ist doch eigentlich gar kein Weg ins Jenseits der Erlösung nötig oder möglich, denn Erlösung ist ja die Wonne des brahman, die jeder im eigenen Herzen verwahrt und in die der eingeht, der die Mystik des All-Einen, des Götterpaares begriffen hat.

Dieser Gott im Herzen und im Auge ist zugleich der Weltriese, dessen Lebenskräfte (die ja nach den vorhergegangenen Sätzen nur Attribute des brahman sind) nichts anderes als die Himmelsrichtungen sind. Indra im Auge und im Herzen und im All ist das Selbst, ist brahman und wird mit denselben Worten als unvergänglich und von allem Irdischen unberührt gefeiert wie vorher der All-Atem, von dem das Herz lebt. Der Atem und Wind war seit indoiranischer Zeit der Gott der Krieger und wurde mehrfach noch in den Upanishaden mit Indras Namen benannt. In ihm steckt die eine Wurzel des Gottes des Yājñavalkya. Eine andere ist die alte Vorstellung, daß dem Geist im Auge der in der Sonne entspricht. Eine andere ist die magische Angst vor dem Männlein, das man im Auge des anderen sehen kann und das man für eine Art Psyche hielt. Wenn man ihn nicht mehr sieht, wird man sterben. Weiter steckt in diesem Gott im Auge der innere Lenker; in der mystischen Einheit des Weltriesen und des winzigen Geistes in Auge und Herz aber klingt die Paradoxie Sāṅdilyas an.

Am Ende der großen Disputation hatte Yājñavalkya den Vidagdha nach dem einen Geiste gefragt, aus dem die vielen einzelnen Geister und Götter hervorgehen und in den sie wieder eingehen; dem lag der Glaube an eine Vishnu-Gestalt zu Grunde. Hier aber ist von dem Gotte in mir die Rede, dem winzigen Subjekt im Herzen; er ist Indra genannt, aber eigentlich erwartet man eher den Namen Śivas. Gewiß galt auch Indra manchmal als Gott der Fruchtbarkeit, als Phallusträger und Buhle¹¹, und seine Frau Indrānī wurde im Rgveda als ungemein lüstern besungen. Aber das selige Götterpaar in der Hindumythologie ist doch eigentlich Śiva, der von seiner Gattin nur durch den Feuergott getrennt werden konnte, und der in seinem Leibe seine männliche mit ihrer weiblichen Hälfte vereint und damit auch das Vorbild für die dem Yājñavalkya zuge-

s. Ś. X, 5, 2

Mai 7, 11

s. Nr. 86

s. Nr. 19f.

Mbh. 12,
318, 10

Nr. 56

- s. Nr. 86 schriebene Lehre war, Mann und Weib seien ursprünglich nur ein Leib gewesen. Śivaitisch waren doch auch die Fruchtbarkeitsfeste mit erotischen Orgien, deren Lust Yājñavalkya zur Wonne des brahman vergeistigte. All das zusammen (und vermutlich noch vieles mehr) steckt in dieser Gottesvision Yājñavalkyas, in seinem Versuch, die unaussprechliche All-Eins-Mystik mythisch auszumalen. Und dem läßt sich gegenüberstellen, wie Rückert die Seele in seinem gemütvollen Gottvertrauen schildert, offenbar von unserer Stelle, aber auch von dem Anonymus der 4. Generation mit seiner Brahman-Stadt und Lotusblüte, und von dem Śāṇḍilya-Trabanten mit den Sinnestoren angeregt:

Nr. 82

Nr. 51

Br. Erz. XII,

15

Die heil'ge Brahmastadt, gleich einer Lotusblüte,
In welcher Brahma wohnt, o Mensch, ist dein Gemüte.

Fünf Tore hat die Stadt an ihren Außenwerken,
Das sind die Sinne, die die Welt von außen merken.

Die Fäden des Geruchs, die Fasern der Empfindung
Erhalten mit der Welt den Lotus in Verbindung.

Im Richtweg des Geschmacks, im Schneckengang des Ohres,
Die Brahmamitte bleibt bewußt des offenen Tores.

Am liebsten aber steigt auf seinem Lotusglanz
Der Gott ins Aug' empor und schaut die Schöpfung ganz.

Da wird die Schöpfung hell, vom Lotusglanz betaut,
Und fühlet freudig, daß ihr Schöpfer sie beschaut.

Solang' er innen wacht, wacht außen Welt in Wonne;
Was hier die Sinnen macht, das machet dort die Sonne.

Und hat durchs Aug' er sich die Welt beschaut mit Ruh,
Steigt er ins Herz hinab und macht die Fenster zu.

Die Lotusblüte schließt sich dann als Schlummermohn,
Und draußen träumt der Mond, und ist benannt davon.

Doch tief im Lotoskelch wird nun vom Schlummer frei,
Die müd' am Tage schlief, die Biene Schwärmeri.

Die schwärmt, den Nektarkelch des Lotos auszukosten,
und tränk' ihn leer, wenn nicht Besinnung tagt' im Osten.

Und wieder wacht empor der Sinne Städterchor,
Und Lebensnahrung führt er ein durchs offene Tor.

Du schaust dem Treiben zu und fühlst in stiller Lust
Den, der dies alles lenkt, den Gott in deiner Brust.

Im Bilde zeigt er dir dein ew'ges Wohngefild,
Weil du ihn anders nicht kannst fassen als im Bild.

3. König Janakas zweite Belehrung
über Traum, Schlaf, Sterben, Wiedergeburt und Erlösung

Die Schilderung der vier Zustände der Seele im Wachen, Traum, Schlaf und Erlösung war eines der wichtigsten Stücke der späteren Hindumystik. Yājñavalkya hat hier für sie den Grund gelegt; Prajāpati und Ajātaśatru in der vierten und der Anonymus der drei Wiedergeburt haben sie fortgeführt.

Nr. 77, 83, 87

a) Traum

B 4, 3, 2-18

König Janaka fragte: Yājñavalkya, was dient dem Menschen als Licht? – Die Sonne, König, denn bei ihrem Licht sitzt und geht er, arbeitet und kommt er. – So ist es. Wenn aber die Sonne untergegangen ist? – Der Mond, denn bei seinem Lichte sitzt und geht er, arbeitet und kommt er. – Wenn aber Sonne und Mond untergegangen sind? – das Feuer, denn bei seinem Licht. . . –

Der König fragte aus der Angst des pavor nocturnus, es könnte ihm einmal kein Licht mehr leuchten, und Yājñavalkya schilderte ihm mit der Ruhe des Weisen, wie ein Bauer etwa tags in Wald und Feld arbeitet und heimkehrt. Beim Mondlicht mag er noch im Hofe, bei Feuerchein noch in der Stube basteln. Aber der König fragte weiter:

Wenn Sonne und Mond untergegangen und das Feuer verloschen ist, was ist dann sein Licht? – Die Rede, König, denn, wenn man die eigene Hand nicht mehr vor Augen erkennen kann, dann geht man darauf zu, wo eine Stimme ertönt. – Wenn aber auch die Rede zur Ruhe gegangen ist? – Dann ist das Selbst sein Licht.

Wenn der Mensch in finsterner Nacht schläft, so leuchtet ihm sein Geist, denn im Traume wandert seine Seele durch Traumgefilde und verrichtet ihre Arbeit, um zum Erwachen zurückzukommen. Das konnte Janaka freilich nicht aus diesen Worten heraushören und fragte:

Welches Selbst ist sein Licht? – Das Selbst der Erkenntnis, das Licht im Herzen. Es sinnt gleichsam, es wandert gleichsam. Traum geworden geht es über diese Welt, die Gestalten des Todes hinaus. Der Mensch hat ja zwei Stätten: Diesseits und Jenseits und als drittes die Grenze, die der Bereich des Traumes ist. Von ihr aus sieht er das Elend des Diesseits ebensowohl wie die Wonnen des Jenseits. Beim Einschlafen nimmt der Geist Material von allem dieser Welt, fällt es (wie der Zimmermann einen Baum) und baut es zusammen. Er bebaut sich den leeren Grenzstreifen zwischen beiden Welten. Eine Grenze ist freilich ein Nichts, und die Seele wandert ja auch gar nicht wirklich in eine fremde Traumwelt aus dem Leibe hinaus, sie wird vielmehr zu Traum, ist ja doch Alles Eines, Selbst oder brahman, reiner Geist.

Dort sind keine Wagen, Gespanne und Wege, keine Wonnen, Freuden und Genüsse, keine Teiche, Lotusseen oder Gewässer, aber er schafft sie sich, er ist ja der Schöpfer.

Aus Erinnerungen der Wachwelt (würden wir sagen) baut sich der schöpferische Geist die Traumwelt der kühlen Wasser, der schnellen Wagen und der Freuden, die Wunschwelt des Brahmanen und des

Kriegers. Dieser Idealismus des Traumes oder gar Illusionismus war etwas unerhört Neues und Yājñavalkyas eigene Schöpfung. Gewiß erzählte bereits eine vedische Aetiologie, daß die Götter den Schlaf als Trost für die um ihren gestorbenen Bruder klagende Yamī geschaffen haben, und Träume waren längst als Orakel wichtig gewesen. Aber eine Deutung des Traumerlebnisses dürften vor Yājñavalkya nur Schamanisten mit ihrer primitiven Traum-Seelen-Wanderung versucht haben. An sie knüpfte denn auch Yājñavalkya an und zitierte dafür ältere Verse:

VS 34, 1

11-14

Er überwältigt mit Schlaf den Leib; ohne selber zu schlafen, schaut er auf die Schlafenden (Lebenskräfte). Er, der goldene Mann, die Einzel-Gans, schützt mit dem Atem das Nest da unten (den Leib) und fliegt selber, der Unsterbliche, wohin es ihn gelüstet. Auf und nieder steigend schafft er sich im Traume, der Gott, viele Gestalten. Bald freut er sich mit Frauen, bald sieht er Ängste. Man sieht seinen Platz (den Leib), nicht ihn selber.

TB 3, 10, 9,
11

Die Gans, der einsame Zugvogel, der von Indien bis zum heiligen Mānasarovar-See in Tibet fliegt, galt offenbar schon damals als Symbol des heimatlosen brahmanischen Wanderbettlers. Goldener Fürst, Gold-Gänse-Gestaltiger, rufen schamanistische Stämme am Ural noch heute ihre Geister an. Aus solchen Kreisen von Schamanisten stammen diese Verse von der Traumwanderung der göttlichen Seele¹², die wachend den schlafenden, unsichtbar den sichtbaren Leib verläßt. Die Unermüdlichkeit der Seele beim Schlafe des Leibes und der Lebenskräfte betonten ja gerade die Atem-Wind-Verehrer.

AV X, 7, 37

In den Versen war freilich nicht von dem leeren Grenzgebiet oder dem Traum-Schaffen die Rede, aber es hieß: Der Geist schafft sich viele Gestalten; träumt man sich doch in den mannigfachsten Verhältnissen. Diese Worte konnte Yājñavalkya für seine Lehre buchen, und vielleicht ging er (wie später Sanatkumāra) von diesen Traumerlebnissen aus.

C 7, 25, 2

14

Man soll ihn nicht mit Gewalt wecken, sagt man. Der ist schwer zu heilen, zu dem die Seele nicht zurückkehrt.

S, X, 5, 2, 12;

B 2, 1, 15

Den primitiven Aberglauben, daß die Seele manchmal beim Wecken nicht in ihren Leib zurückfindet¹³, kann man schon im Brāhmaṇa, aber auch noch bei Ajātaśatru belegen.

14

Da sagen sie nun: Das ist eben seine Stätte des Wachens, denn, was er im Traume sieht, sieht er auch im Wachen. – Dort hat der Mensch sein Selbst als Licht.

Schamanisten meinten, die Seele flöge im Traume durch die wirkliche Erdenwelt. Yājñavalkya aber leugnete das: Im Traume schafft sie sich ihre Welt bei ihrem eigenen Licht.

15

Aus dem Traum kehrt der Mensch zum Wachen zurück. Nichts, was er dort erlebt hat, folgt ihm nach, denn an ihm haftet nichts.

Jegliches Handeln führt zu neuer Wiedergeburt; aber im Traume handelt der Mensch ohne Verantwortung, versicherte Yājñavalkya im Gegensatz zu älteren Lehren. Im Traume ist der Mensch ja seines Leibes ledig und nur am Leibe haften die Übel.

RV X, 164, 3

18

So pendelt der Geist zwischen Traum und Wachen hin und her, wie ein Fisch bald an diesem, bald an jenem Ufer entlang schwimmt.

b) Schlaf

Wie ein Falke oder Adler, ermüdet, die Flügel faltet und sich auf sein Nest niederläßt, so der Mensch zum Schlaf, in dem er keinen Wunsch mehr fühlt und keinen Traum mehr sieht. B 4, 3, 19

Ganz ähnlich sprach Uddālaka vom Falken und Schlaf. Aber für Yājñavalkya hat der Schlaf eine viel tiefere Bedeutung als für jenen. Er, der eben noch von der idealen Freuden-Welt des Traumes geschwärmt hatte, war sich jetzt auch der Albträume bewußt: Alle Ängste des Wachlebens erlebt man auch im Traum: *Es ist, als ob sie einen töten, unterwerfen, ein Elefant einen jagt oder man in einen Brunnen fällt.* Ganz anders der Schlaf, wenn der Geist in den feinen Adern ums Herz ruht, in jenen Adern, die Yājñavalkya als Nahrungskanäle des Indra im Herzen, und die andere als Weg zum brahman-Himmel auffaßten. Im traumlosen Tiefschlaf hören mit den Freuden auch die Ängste auf, aber doch nicht jegliches Bewußtsein, meinte Yājñavalkya.

Da meint man: Ich bin das All! wie ein König oder ein Gott, und das ist das Höchste.

Dies kosmische L'état c'est moi galt beim Mystiker nicht als Hybris. Gewiß war es frevelhaft, wenn ein Sterblicher sich als Gott Vishnu verehren lassen wollte, wie ein Feind Krishnas es tat¹⁴, aber der indische Despot und der Brahmane beanspruchten den Ehrentitel Gott, und der Mystiker wußte, daß zwischen seinem Selbst und Gott, dem Selbst der Welt kein Unterschied ist. Der Geist ist der Gott Indra in mir und zugleich der Weltriess. In Mensch und Kosmos lodert dasselbe All-Männer-Feuer. Mikro- und Makrokosmos sind nicht nur gegenseitige Entsprechungen, sie sind in Wahrheit Eines. Der protohistorische indische König war zugleich ein Tänzer und Śiva, der Gott der Tänzer. Śivas Tanz galt als der Lauf der Welt. Der Lauf der Welt ist aber auch Vishnus Tag und Nacht, sein Schlafen und Wachen.

Kein Mensch versteht das Mysterium des Vishnu-Schlafes, der die Regenzeit ist und den Lauf des Jahres bestimmt. Vishnu schläft, wenn nicht eine Not der Welt ihn zum Wachen und Helfen zwingt. Sein eigentlicher Zustand ist der Schlaf. Schlaf entstand, als er in Gestalt einer Göttin bei der ersten Weltennot aus dem Leibe des erwachenden, von den angstvollen Göttern geweckten Vishnu hervortrat. Aber auch der Mystiker sehnt sich nach Schlaf, sehnt sich aus dieser Welt des Wachens, Handelns und Leidens hinaus in die Ruhe des Schlafes wie der Hirte Endymion. Aus diesen Tiefen vorgeschichtlicher mythologischer Lebensweisheit stammt die Schlafsehnucht der Mystiker Indiens. Ihnen erscheint der Schlaf so wonnevoll wie die Erlösung. Sie hassen ihn nicht etwa wie Gilgamesch es tat.

Im Schlaf lebt der Geist in seiner reinen Gestalt, frei von Wünschen und Ängsten. Da sind alle seine Wünsche erfüllt, denn sein einziger Wunsch ist das Selbst, und also ist er frei von Wünschen. Es ist als wenn einer von einem geliebten Weibe umschlungen nichts Inneres oder Äußeres mehr spürt.

Dieser zweite Versuch, die Seligkeit des Schlafes, die Wonne der Be-

20
s. Nr. 63
S X, 5, 2, 11;
C 8, 6, 3;
K 4, 19;
B 2, 1, 19
B 4, 4, 9;
C 8, 6, 2
s. Nr. 29

21
s. u. 4, 4, 6

wußlosigkeit zu schildern, stammt aus ganz anderen Quellen als jener erste. Yājñavalkya wird von Kindheit an Zeuge der Fruchtbarkeitsorgien und erotischen Exzesse gewesen sein, mit denen die Bauern seines Dorfes, noch halb Primitive, die Fruchtbarkeit ihrer Felder zu erwirken meinten, und denen sich Priester und Fromme mit den Tempeldirnen im protohistorischen Kult hingaben. Seit dem Mittelalter sind die noch heute geübten heimlichen śivaitischen Kulte bezeugt¹⁵, in denen ein Kreis von Männern und Frauen ein Mädchen als Muttergöttin verehren, Fleisch und Alkohol genießen (ein Greuel den Brahmanen!) und in der rituellen-promiskuen Paarung die Wonne der Erlösung, das Vergessen alles irdischen Leidens suchen. Die alten Arya haben Phalluskulte, die alten Brahmanen haben alle dionysische Erregung abgelehnt. Ihr Stil war grundsätzlich maßvoll. Aber es scheint, daß einige von ihnen die urtümlich derbe Erotik, die aus manchem vedischen Hymnus spricht, mit den Ausschweifungen vorarischer Kulte zu vereinigen verstanden. Bei dem Liebeszauberer Kumārāhārita und dem anonymen All-Magier der 1. Generation, bei Śevateketu und Satyākāma in der vierten meint man, durch alle brahmanische Wohlanständigkeit hindurch solche Stimmungen zu spüren.

Nr. 29, 31
Nr. 73, 78

Bei Yājñavalkya aber ist die Lehre, daß brahman, Selbst, Geist und Erlösung ihrem Wesen nach Wonne (das Wort für Geschlechtsgenuß) sind, gar nicht anders als aus solchen wüsten Kulturen und Hoffnungen, dem Göttlichen auf diese Weise nahe zu kommen, zu erklären. Darauf weist seine Vorstellung vom Gottespaar im Herzen und vom androgynen Urmenschen. Gab es doch auch im Christentum immer wieder antinomianistische Sekten¹⁶. Man kann nicht behaupten, daß Yājñavalkya Begattung als Heilsweg empfohlen und geübt habe. Eher wird man annehmen, daß er mit seiner Erlösungslehre den Anhängern der alten Fruchtbarkeitsriten einen neuen Weg gewiesen habe. Er selber wird nur soweit gegangen sein wie Agastya unter dem Drängen der Lopāmudrā, daß er die Begattung nicht asketisch verwarf, sondern auch sie als richtig, menschlich, natürlich und heilig anerkannte und im Verlieren des Ichbewußtseins und im Schwinden aller Gier die Köstlichkeit der Ruhe, die Erfüllung aller Wünsche und also Wunschlosigkeit empfand. Der Geist im Schlafe und das Selbst in der Erlösung ist ja ein alleiniges Eines, ohne ein Zweites. Es kann also gar nicht von Paarungswonne, sondern nur von einer Begattung ohne ein Du, von einer Wonne ohne ein Objekt, von einer im höchsten Maße platonischen Liebe die Rede sein.

B 4, 3, 22
s. 4, 5, 6

Dort, in der brahman-Welt des Schlafes hören alle Unterschiede unter den Menschen auf. Da ist der Vater nicht Vater, die Mutter nicht Mutter, Götter, Welten und Veden sind nicht, was sie waren. Dort ist der Dieb kein Dieb, der Paria kein Paria, des Asket kein Asket.

Dem Reinen ist alles rein. Alle Unterschiede der Familien, Kasten und Verbrecher sind nur leiblich-irdisch und berühren den Geist an sich nicht. Alle Werte sind aufgehoben. Aber der Geist ist auch im Schlafe lebendig:

Wenn er dann dies alles, diese Umwelt nicht sieht, so bleibt er doch sehend, obgleich er nicht sieht. Das Sehen des Sehers kann ja nicht aufhören, es kann nicht untergehen, aber es gibt kein Objekt, das es sehen könnte. Und ebenso ist es mit den anderen Lebenskräften: Sie dauern potentiell fort, sie schlummern nur. Gäbe es ein Objekt im Schlafe, würden sie wie im Wachen in Tätigkeit treten.

Der reine Geist ist also im Schlafe wie das eine alleinige Urmeer ohne ein Zweites, ohne ein Gegenüber. Das ist sein höchstes Glück, seine höchste Himmelswelt, seine höchste Wonne. Und von einem Teilchen dieser Wonne leben alle Wesen. So wenig das Seiende werden oder vergehen kann, so wenig kann der Geist (der ja nur ein anderer Name für das eine Seiende ist) aufhören, geistig zu sein. Er kann aufhören zu wirken, aber nicht zu sein, er ist ja ewig unermüdlich. Er ist dann alleine ohne ein Zweites. Das ist aber die Formel, mit der zahllose Kosmogonien der Brāhmanas anfangen: Im Anfang war der Schöpfer alleine ohne ein Zweites und begehrte zu schaffen. Im Schlaf (und in der Erlösung) ist der Geist, das Selbst also wie der Gott vor der Schöpfung, noch hat er die Welt nicht als ein Zweites, als ein Es und noch kein Weib als ein Du von sich ausgesandt oder abgespalten. Die selige Wonne dieses Schöpfergottes, der die Welt noch in sich trägt und noch keine Leiden der Welt sieht, noch in nichts verstrickt ist, das ist traumloser Schlaf und Erlösung.

Die Atem-Wind-Verehrer kannten nur das Eingehen aller Lebenskräfte in den Atem, ihr Aufhören im bloß vitalen Leben. Uddālaka kannte nur das Eingehen von Reden, Denken und Atmen in das hylozoistische Seiende. So dachten Realisten, die den Einschlafenden beobachteten. Aber Yājñavalkya spürte die Wonne des Schlafes, und die machte ihn zum begeisterten Mystiker. Er wußte, daß alle Lebewesen nur von der Wonne leben, mit Wonne gezeugt werden, leben und zeugen.

Aber die größte Wonne des Menschen, eines mit tadellosem Leibe, unumstrittener Herrschaft und allen Genüssen ist nur ein winziger, millionenfacher Bruchteil der höchsten Wonne. Es gibt eine Hierarchie der Wonnen vom Menschen durch alle Götter in allen Himmelsstockwerken hindurch, und die eines wunschlosen Mystikers ist wie die der höheren und höchsten Götter. B 4, 3, 33

Das war Yājñavalkyas Lehre von Schlaf und Wonne, die von da an von unzähligen Indern mit Andacht und Glauben wiederholt und als tiefste Wahrheit verehrt, vor ihm aber nicht bezeugt, also von ihm aus mythischen Volksüberlieferungen in die Philosophie hinaufgehoben worden ist. Rückert hat sie in den Brahmanischen Erzählungen unter stark christlicher Betonung, daß auch in Gott die Seele persönlich bleibt, so umgedichtet: III, 67

Als wie ein Wassertropf' im Wasser eingegangen,
Und nicht zu scheiden ist von dem, das ihn umfängen;
Kannst du den Tropfen aus dem Wasser nehmen? nein;
Du kannst ihn nehmen, doch ein neuer wird es seyn:
So geht im Schlaf, in dem die Wonnen Gottes triefen,
Sich selbst vertiefend, ein der Geist in Gottes Tiefen.

Er gehet ein in Gott, er geht auf und unter
 In Gott, verloren ist sein Ich; da wird er munter
 Und fühlet, daß er doch das Ich ist, das er war;
 Sein gestrig Wachen ist ihm in Erinn'ung klar.
 Sein Angefangenes setzt er fort ununterbrochen,
 Und denkt wie er gedacht, und spricht wie er gesprochen.
 Nur daß des Wonnenschlafs Verklärung, klarer, trüber,
 Nachdämmernd greifen in sein Wachen kann herüber.
 Wie nun im Schlaf es ist, so ist im Tod es auch,
 Dem tiefen Wonnenschlaf und Hauch von Gottes Hauch.
 Das Ich geht ein in Gott und bleibt sein in Gott,
 Es bleibt das eigne Ich auch im Verein in Gott.
 Ob es in Gott verweilt, ob wieder Gott enteilt,
 Es steht in Gott und geht aus Gott, von Gott geheilt.
 Geheilt mit Heiligkeit, mit Seligkeit beseelt,
 Ein Einzelich für sich, der Ichallheit vermählt.
 Was ist die Seligkeit? durch Ewigkeit der Zeiten
 Erkennung aller gottvereinten Seligkeiten.
 Der ganzen seligen Gemeinschaft aller Geister,
 Die, jeder eins für sich, all' eines sind im Meister.
 Wie im vollkommenen Staat des Staats Gepräge trägt
 Jeder an sich und sieht es jedem aufgeprägt;
 In dieser Einheit sieht er selbst sich untergehn
 Und all die andern auch, und alle so bestehn.

c) Sterben

Mit vier Bildern schilderte Yājñavalkya das Sterben:

B 4, 3, 35 *Wenn der Atem hoch pfeift (wenn einer aus dem letzten Loche pfeift), dann ächzt der Leib, wie wenn ein Wagen, schwer beladen mit kreischender Achse fährt.*

Der Hindu war ja das pfeifende Ächzen der Ochsenkarren gewohnt; sie heißen deswegen heute in der Türkei Anatolische Nachtigall. Ihr Kreischen treibt die Ochsen an und schreckt Wölfe ab. Mit gotischer Grausamkeit schilderte Yājñavalkya hier den Tod. Er wollte Ekel vor dem verfallenden Leibe und allem Irdischen wecken. Ihm lag es aber fern, in der Todesstunde Angst vor den Strafen der Hölle zu predigen.

36 *Wie eine Feige oder sonstige Frucht sich von ihrem Aste löst und zur Erde fällt, so löst sich der Mensch von seinem Leibe und kehrt in seinen Mutterschoß heim.*

Aus uraltem Bauerndenken stammt dieser Vergleich des sterbenden Leibes mit der reifen Frucht. Sie kehrt in die Erde zurück; der Mensch, d. h. seine Lebenskräfte, aber kehren in den Atem zurück, meinte Yājñavalkya hier in ziemlicher Übereinstimmung mit den Atem-Wind-Verehrern. Atem und die anderen Lebenskräfte mit ihm begleiten nämlich die Seele auf ihrer Wanderung in einen neuen Leib durch alle Ewigkeiten als eine Art feiner Leib.

Wenn ein König heimkehrt, dann rüsten die Garden, die Büttel, die Wagenlenker und Offiziere ihm einen Empfang. Ebenso rüsten sich alle Elemente zum Empfang des Toten und rufen: Das brahman naht, es kommt! 37

Das Auge geht ja in die Sonne, Atem in den Wind . . . Die Elemente, dem Weisen so verhaßt wie die Mannen und Beamten des Despoten, rüsten sich für diese Aufnahme der Lebenskräfte.

Wenn der König auszieht (zum Kampfe, zu Reisen), so sammeln sich seine Mannen um ihn, um mit ihm zu ziehen. Ebenso sammeln sich die Lebenskräfte um das Selbst in der Stunde des Todes (um es in den neuen Leib zu begleiten). 38

Mit der Todesverachtung des Weisen sprach Yājñavalkya hier vom herrlichen Auszug des Königs Seele. Wie geschieht der?

Wenn das Selbst im Sterben gleichsam in Bewußtlosigkeit verfällt, dann nimmt es die Glutelemente der Lebenskräfte mit sich ins Herz, d. h. die vitalen und psychischen Kräfte in den materiellen Sinnen bleiben bei der Seele, die materiellen Sinnesorgane aber gehen in die Elemente, das Auge in die Sonne. . . Dann sieht das Selbst nicht mehr durch das Auge; der Tote scheint den Hinterbliebenen bewußtlos zu sein. Aber das ist nur scheinbar; kann etwa der Geist seine Geistnatur aufgeben? B 4, 4, 1

Dann ist das Selbst «eins geworden» und hat kein Zweites mehr sich gegenüber. Man sagt dann: Er sieht, hört, denkt nicht mehr. Das Selbst im Herzen läßt dann die Spitze des Herzens aufleuchten und zieht mitsamt den Lebenskräften durch sie aus dem Leibe aus, aus dieser oder jener Stelle des Leibes, je nach ihren guten oder bösen Taten. 2

Ausführlicher belehrte Yājñavalkya in einer Szene im Epos Mahābhārata König Janaka über diesen magischen Zusammenhang zwischen den Verdiensten des Menschen und den Stellen, an denen er aus seinem Leibe tritt¹⁷. 12, 317

d) Wiedergeburt

Wissen, Werke und Erfahrung nehmen die Seele dann bei der Hand.

B 4, 4, 2

Je nach seinem Wissen und nach seinen Werken wird ja die Wiedergeburt sein; ein weiser Mystiker geht in die Erlösung ein, davon später. Ein gelehrter Ritualist aber wird in einer hohen Kaste, ein Verbrecher in einer niederen wiedergeboren. Die Erfahrung dieses Lebens aber sorgt dafür, daß das Neugeborene im künftigen Leben trinken, atmen usw. kann, ist also die Ursache der Instinkte.

Wie eine Raupe an das Ende eines Grashalms kommt und sich zu einem anderen hinüberzieht, wie ein Goldschmied von einem Goldschmuck das Material nimmt und aus ihm einen schöneren Schmuck macht, so geht das Selbst in einen neuen Leib über; es baut sich einen neuen Leib auf Erden oder in einem der Götterhimmel. 3-4

Der Geist schmilzt seinen Leib ein und formt sich einen neuen, schöneren, nach Wunsch. Denn es liegt in seiner Hand, sich die Wiedergeburt zu verdienen. Diese Schöpfung der Wiedergeburt ist aber bei Yājñavalkya realer als die Traumschöpfung; erst Spätere haben Yājñavalkyas Mystik ganz und gar illusionistisch, die Welt als Schein ausgedeutet. Das Bild der Raupe aber scheint anzudeuten, daß die Seele direkt aus einem Leib in

den anderen übergeht, ohne erst, wie doch Janaka vor Yājñavalkya und Pravāhana nach ihm lehrte, zum Monde aufzusteigen. Indessen braucht dies nicht die volle Ansicht Yājñavalkyas gewesen zu sein. Auf diesen Punkt wollte er hier vielleicht nicht eingehen. Ihn ging in erster Linie der Punkt der moralischen Verantwortlichkeit an:

5; s. o. 3, 7
s. o. 4, 1-2

Das brahman ist das All. Es besteht aus den fünf Elementen, den fünf Lebenskräften und aus den drei Paaren je einer Tugend und ihres Gegenteils: Gier und Nichtgier, Haß und Nichthaß, Recht und Unrecht. Daher sagt man: Der eine ist so, der andere anders. Man sagt aber auch: Der Mensch ist nichts als Gier. Und das ist wahr. Je nach seiner Gier wird sein Wollen, je nach seinem Wollen wird sein Handeln, je nach seinen Taten wird seine Wiedergeburt. Wer Gutes tut, wird gut; wer Böses tut, wird böse.

Der Mensch wird also nicht nach seinem Wunsch wiedergeboren, wie Śāṇḍilya und Dhīra noch mit dem Volke geglaubt hatten, sondern: Der Charakter bestimmt des Menschen Wollen, das Wollen sein Handeln, und die Wiedergeburt ist die magisch-moralische (nicht etwa von einem gerechten Gott abgewogene) Folge der Taten. Da klingt noch die alte indoiranische Vorstellung vom schicksalhaften Strom des Weltlaufs an. Woher aber, fragen wir, bildet sich der Charakter? Darüber hat Yājñavalkya nichts ausgesagt; ein Späterer hätte geantwortet: Aus den Taten des vorherigen Lebens, und aus der menschlichen Verblendung, die seit anfanglosen (!) Zeiten die leidvolle Seelenwanderung, die immer schon da gewesene Kette der Wiedergeburten bestimmt. Was Yājñavalkya hier lehrte, war nicht der Primat des Willens über den Intellekt, wie Schopenhauer ihn verstand. Aber Schopenhauer hat Yājñavalkya nach dem groben Latein des Oupnekhat so verstanden und aufs tiefste bewundert.

Yājñavalkya hat den Satz, der Mensch ist nichts als Gier, sicher aus Asketenkreisen. Ihnen stand er nahe. Gerade weil der Begriff der Wonne sein mystisches Denken durchzog, mußte er gegen die Gier so scharf urteilen. – Yājñavalkya hat dann diese Lehre mit einem Verse belegt, den er wohl selber gedichtet hat, denn vor ihm dürfte niemand so gedacht haben.

e) Erlösung

B 4, 4, 6 *Nunmehr vom Gierlosen, der keine Wünsche hat, dessen Wünsche erfüllt sind, dessen einziger Wunsch das Selbst ist; der ist brahman und geht zu brahman ein. Dessen Lebenskräfte bleiben in der Leiche.*

Wenn die Atem-Wind-Verehrer vom Eingehen der Lebenskräfte in den Atem sprachen oder Uddālaka vom Eingehen des Denkens, Redens und Atems in das Seiende, so machten sie keinen Unterschied zwischen Schlaf und Tod, den Zwillingenbrüdern Hypnos und Thanatos der Griechen. So ist denn auch die Schilderung des Nichtbegehrenden im Schlaf und in der Erlösung fast wörtlich die gleiche. Der Reine ist schon hier auf Erden reines brahman, dem folgen im Tode die Lebenskräfte nicht in einen neuen Leib, sondern er geht in brahman ein.

Der wird (wie ein von Yājñavalkya angeführter Vers besagt) schon hier unsterblich; er läßt seinen Leib zurück, wie eine Schlange ihre Haut.

7

Hinter diesem Bild der Schlange liegt eine ganze Welt primitiver Urkultur. Früher, erzählen Chinesen und melanesische Kannibalen, häuteten sich die Menschen wie Schlangen und wurden wieder jung, aber eine Frau wollte die qualvolle Prozedur nicht mehr, und seitdem sterben die Menschen. – Aus Nias, Annam, ja aus Ostafrika hat man ähnliche Legenden gesammelt. Gott wollte die Menschen unsterblich wissen und sandte ihnen einen Boten mit dem Befehl, sich zu häuten, aber der Bote brachte die Nachricht den Schlangen. Im Gilgameschepos hatte der Held zwar nicht Unsterblichkeit, aber das Kraut der Verjüngung gerade bekommen, da kam die Schlange und stahl es ihm; seitdem häuten sich die Schlangen¹⁸. So hatte die primitive Menschheit Jahrtausende lang die Schlangen beneidet. Da kam Yājñavalkya und lehrte, daß alle Wiedergeburt ein Elend, nur Erlösung das Heil ist, und daß der Weise froh ist, wenn er seinen Leib abwerfen kann, wie die Schlange ihre Haut, aber nicht für ewige Jugend oder für ein neues Leben, sondern für die Wonne endgültigen leiblichen Todes und Leben in brahman, dem Geiste. Kurz vorher hatte noch ein Ritualist in echter Brāhmana-Gesinnung diese Schlangenmythologie für seine Zwecke zurechtgebogen und gesagt: Die Schlangen, nicht die Götter, wußten einen bestimmten Ritus, um vom Opfer die Übel abzuwehren, daher lassen sie ihre alte Haut und bekommen eine neue. Wer das weiß, der wehrt alle Übel ab.

AB 6, 1, 6

Yājñavalkya, der am Ende der großen Disputation in begeisterten Versen seine Weisheit angedeutet hatte, beendete jetzt die Belehrung König Janakas wieder mit einer Gruppe von Versen. Aber jene waren geheimnisvoll und voll Andeutung tiefsten metaphysischen Wissens gewesen; diese dagegen sind klar und fast populär, etwas im Tone einer Predigt mit sittlicher Ermahnung. Sie enthalten stofflich kaum Neues, sind enttäuschend arm an Mystik. Sie erklären z. B. nicht den Unterschied zwischen Schlaf und Erlösung, der doch wichtig zu wissen wäre. Aber in den jüngeren Upanishaden, die durchweg wie dies Stück in Versen sind, sind Stücke von ihnen immer wieder zitiert. Sie waren also wichtig in Form und Inhalt, eine Art Stufe zur nächsten Periode altindischer Geistesgeschichte. Deshalb sind sie wohl dem großen Weisen selber zuzuschreiben, obgleich manche daran gezweifelt haben.

Hatten die Sonnenverehrer vom Aufstiege der Seele zur Sonne geschwärmt und Janaka einst Yājñavalkya über den Aufstieg der Opfer spenden in den Himmel belehrt, so nannte Yājñavalkya jetzt sein Wissen, seinen Heilsweg einen feinen, ausgespannten Weg von mir zum Himmel des brahman. Er und seine Hörer werden entweder an die im Himalaya und Hinterindien noch heute üblichen Hängebrücken aus Lianenstricken gedacht haben, das Vorbilde auch der «Fadenbrücke», über die die Totenseelen nach der Lehre der Todas, der Zoroastrier und Mohammedaner schreiten müssen. Oder an solche Grabdenkmäler, wie sie heute noch Nāga-Stämme in Assam aufstellen: Sie sind sozusagen kleine Regenbögen aus einem Bambusgeflecht¹⁹. Dafür spricht, daß Yājñavalkya von der

weißen, blauen, gelben, grünen und roten Farbe seines Seelenweges spricht. Ähnlich bunt sind auch jene Denkmäler, war aber auch die Sonne Arunas, der Himmel der Toten, und waren die Adern ums Herz, auf denen die Seele ins Jenseits geht.

s. B I, 4, 1;
C I, 4, 4 Als erstes ging das brahman selber diesen Weg kraft seines Wissens, es wurde dadurch zum unsterblichen brahman (Yama, Utnapishtim und Osiris wurden ja als erste Tote Herren des Totenreiches; dieser Mythos ist hier vergeistigt). Der Weise folgt ihm. Verblendete (es mögen Heiden, Zauberer und Materialisten gemeint sein) fallen in die Finsternis (eine Art Hölle). Aber die anmassenden Wissenden, die gelehrten Ritualisten, die so selbstsicher auf ihre Magie vertrauen, fallen in noch ärgere Finsternis.

s. Nr. 90 Wer das Selbst erkannt hat, verlangt nach nichts anderem mehr. Wer erwacht ist (da verwendete Yājñavalkya den Ausdruck, den die Buddhisten ihrem Begründer, dem Erwachten, dem Buddha, gaben), der ist all-schaffend, denn er ist der Schöpfer des Ganzen, dem gehört die Welt, der ist die Welt, der ist ohne Tod. Er sieht sich als Herren des Vergangenen und Zukünftigen und fürchtet und ekelt sich vor ihm nicht mehr. Das brahman, das Selbst, der Geist ist ja, wenn man es so sehen will, Gott. Es ist der innere Lenker in allen Dingen der Welt; es ist das Unvergängliche, dessen Befehl die Welt gehorcht. Das schlafende Selbst empfindet sich als Gott, als den alleinigen Schöpfer vor der Schöpfung. Es ist, wie Yājñavalkya hier sagte, der Herr (er verwendet einen Titel Śivas: īśāna), des Vergangenen und Zukünftigen. Es ist Schöpfer und Herr der Welt und ist die Welt selber. Das ist Pantheismus, kein Illusionismus. Solche Worte stehen später bei Śivaiten und Vishnuiten. Aber Yājñavalkya schilderte das Selbst auch wie einen arisch-vedischen Sonnengott: Unter ihm, dem Licht der Lichter, rollt das Jahr mit seinen Tagen dahin. Das Jahr ist das Rad am Wagen des Gottes, die Tage sind seine Speichen. Er, der Gott, aber schaut auf das rasende Rad unter sich mit der Wonne des altarisches Wagenfahrers, konnte sich doch Yājñavalkya keine seligeren Träume denken, als auf Wagen zu Teichen zu fahren, und hatte doch vor ihm ein namenloser Brāhmaṇa-Denker und nach ihm ein Upanishaden-Philosoph, König Citra, dieses Hochgefühl des auf das wirbelnde Rad Hinabblickenden geschildert. Es war also ein fester Topos dieser Alten.

VS 34, 1
Ś 2, 3, 3, 12
Nr. 76

Dieser Allgott ist aber nichts anderes als das Subjekt, diese eigentliche Entdeckung Yājñavalkyas, das er nicht müde wurde, immer wieder zu beschreiben (B 3, 4; 3, 7, 23; 3, 8, 11; 4, 3, 23; 4, 4, 2; 4, 5, 12; 15). Hier nannte er es den Atem des Atems, das Sehen des Sehens, das Hören des Hörens, und das Denken des Denkens, und nannte es das Alte, Erste, ein letzter Rest kosmogonischen Denkens: Am Anfang war der Geist, Gott, brahman, das Selbst. Aber dieser Geist mag nicht schaffen. Er will alleine sein und bleiben. Dem Weisen ist die Vielheit der Dinge dieser Welt unwirklich und unwichtig, er leugnet sie: Es gibt hier keine Vielheit, nur Toren sehen sie. Weise aber sehen das Eine, sie sehen es mit dem Denken, mit dem himmlischen Auge, wie später Yogis es nannten; galt

doch schon vedischen Ritualisten das Denken als ein Organ ihrer Visionen. Der Weise schaue und denke! Nicht sinne er vielen Worten nach. Śāṇḍilya II. hatte dem Menschen zugerufen: Wolle! Yājñavalkya: Denke! Aber denke nicht mit vielen Begriffen und Worten, erlebe in inniger Tiefenschau das Selbst, den Geist, die Wonne. Es ist der einzig würdige Gegenstand der Philosophie, der einzige Wert in diesem wertlosen Elend. C VI, 1, 3
Damit enden Yājñavalkyas Verse.

Er faßte dann mit einer Reihe von Selbstzitaten seine Lehre über das ungeborene Selbst (3. 9. 28), das aus Erkenntnis besteht (4, 3, 7), den Herren des All (4, 4, 15) im Herzen (4, 2, 3) zusammen. Er wird durch keine Taten befleckt (4, 3, 22; K 3, 8), der Hirte und Lenker des All, der Damm, der die Welten auseinander hält, daß Himmel und Erde nicht verfließen (3, 8, 9; C 8, 4, 1). Brahmanen suchen ihn durch Riten, Veden, Askese und Spenden (s. Nr. 92) zu erfassen, aber der Weise wird ein Schweiger (3, 5). So haben schon die Früheren auf alles verzichtet. Er aber ist nicht so, nicht so... (4, 2, 4; 3, 9, 26; 4, 5, 15). 22

Abschließend schilderte Yājñavalkya den Weisen als ruhigen Herzens, beherrscht, entsagend, ertragend und gesammelt. Das ist das Bild eines Yogi. Yājñavalkya wußte schon, daß er bald als Wanderbettler in die Einsamkeit ausziehen würde. Er war jetzt ein ganz anderer Mensch als der, der noch vor kurzem Janakas 1000 Kühe begehrt, heftig disputiert und triumphiert hatte.

4. Maitreyīs Belehrung über das All-Eine

B 4, 5 = 2, 4

Als Yājñavalkya aus seinem Hause fortzog und sein Erbe zwischen seinen beiden Frauen teilen wollte, fragte ihn Maitreyī, ob ihr Reichtümer zur Unsterblichkeit verhelfen würden, die alte Frage des Gilgamesch und des Naciketas der Brāhmanas. Sie wollte nur Todlosigkeit, verzichtete auf alles materielle Erbe und bat statt dessen um Mitteilung von Yājñavalkyas Geheimwissen. Da sagte er:

Lieb, wahrlich, bist du mir immer gewesen und jetzt noch mehr. Höre: Nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen. Nicht um der Gattin wegen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes wegen... B 4, 5, 6

Nicht als Gattin, nicht als Mutter meiner Kinder liebe ich dich, sondern weil du ich bist, weil alles eines ist. Ebenso ist es mit dem Sohn, mit Reichtum, Rindern, Brahmanentum, Kshattriyatum, mit Welten und Göttern (und Veden), mit allen Wesen und dem All. All diese sogenannten Werte, die höchsten, die die Menschen kennen, sind keine Werte an sich. Einziger Wert ist das Eine, das Selbst. Wenn dies Eine erkannt ist, ist alles erkannt. (2, 4 om.)

Das hatte auch Uddālaka von seinem Seienden gesagt, und Kauravyānīputra vom Vollen. Das Selbst ist der einzige Wert und daher der einzig würdige Gegenstand der Philosophie. Alles andere ist leidvoll, wie Yājñavalkya öfters wiederholt hatte. Man verzichte auf alles und strebe nur nach dem Heile der Erlösung, nach dem Aufgehen in brahman, nach der Loslösung von allem Zweiten, damit das All-Eine in seiner Al-

Nr. 53

leinheit dasei und alle Vielheit aufhöre. Der Weg dazu aber ist reines Wissen um die All-Einheit. Sie ist ja da, ist wirklich, ist die einzige Wirklichkeit, aber nur der Weise weiß es, und im wonnevollen Schlaf ahnt man es.

- Nr. 29 Man kann hier folgende Linien ziehen: Der Kraftmensch und Magier der 1. Generation schwelgte im Bewußtsein, Ich bin das All. Śāndilya fühlte in der 2. Generation eine noch fast mythologische Einheit des winzigen Ich mit dem kosmischen brahman. Noch Yājñavalkya schilderte das kosmische Ichbewußtsein im traumlosen, gegenstandslosen, begrifflosen Tiefschlaf. Aber hier ist er zu einer philosophischen Schau eines unpersönlichen Selbst gelangt, aus der aller magische und mythische Solipsismus getilgt ist. Aber diese Reinheit philosophischer Weltanschauung war selten, das zeigt das Schwanken der vierten Generation bei Prajāpati. Und gegen solche naiv solipsistischen Ich-bin-das-All-Mystiker richtete dann in der folgenden Periode Buddha seine Kritik mit der Lehre: Ich bin nicht das All, ich bin garnicht, es gibt kein Ich, und ich hänge an nichts, an keinem scheinbaren Wert, insbesondere nicht am Ich; nichts geht mich an, insbesondere kein Ich, denn alles ist nicht etwa das All-Eine, sondern nur eine substanzlose Kette von auf einander folgenden, vorübergehenden Phänomenen, und das Ziel ist nicht Realisierung des All-Einen, sondern Beendigung des Ablaufs der Phänomene, Auslöschen, Nirvāna, Verlöschen in einem unausdenkbaren, unsagbaren, Weder-Etwas-Noch-Nichts, das man Erlösung nennt, das aber kein Menschengestalt versteht, das nur durch Entsagen erlebt und in Trance geschaut werden kann.

- 7 Yājñavalkya fuhr fort: Wer nicht weiß, daß das Brahmanentum, Kṣhattriya-tum usw. nichts außer dem Selbst ist, den wird das Brahmanentum, Kṣhattriya-tum usw. ausstoßen. Wer nicht an die All-Eins-Mystik glaubt, der verliert sein Brahmanen- oder Fürstentum, der fällt aus seiner Kaste, die fürchterlichste Strafe, die der Inder kennt, der völlige gesellschaftliche Boykot. Wer nicht an die Einheit des All und Selbst glaubt, wer sich absondert, wird aus aller Gemeinschaft des All ausgestoßen, der schwimmt nicht mehr mit dem Strom des All, jener Schicksalsmacht, an die schon die Indoiraner glaubten. Wer aber die All-Einheit weiß, der ist ein Weiser und ist der einzig wahre Brahmane; er mag kein Kastenbrahmane sein, ist aber ein brahman-All-Teilhaber. Ihm mag das Charisma der Brahmanenkaste abgehen, aber er hat das Charisma der Brahmanmystiker und ist kraft seiner Brahmane. Was ist aber dies All-Eine und wie ist es zu verstehen?

- 8-10 Das Selbst ist wie ein Instrument (sei es eine Trommel, ein Muschelhorn oder eine Laute). Man kann nicht die Töne fassen, wohl aber das Instrument und den Spieler, und damit auch die Töne.

Es ist ungeheuer kühn, die ungreifbaren Töne (man konnte sie ja noch nicht mit Vibrographen sichtbar machen) mit den sichtbaren Dingen, die greifbaren Instrumente aber mit dem unaussprechlichen brahman zu vergleichen. Yājñavalkya hat aber nicht eigentlich das gemeint. Er hat vielmehr sagen wollen, daß die vielen Dinge aus dem einen brahman hervorkommen wie die vielen Töne aus dem einen In-

strument. Er hat sich auch nicht gescheut, statt dem einen brahman von der Zweiheit von Instrument und Spieler zu reden, als wäre das eine brahman das Paar eines Schöpfers und einer Urmaterie. Er hat hier mehr dichterisch angedeutet als metaphysisch doziert. Das folgende Bild aber ist klarer:

Wie aus brennendem, feuchtem Holz mannigfaltiger Rauch hervorkommt, so sind aus diesem großen Wesen ausgehaucht: Die Veden, Epen, Wissenschaften, Geheimwissenschaften, Verse und Aphorismen, Kommentare und Hyperkommentare (Opfer, Spenden, Essen und Trinken, Dies- und Jenseits und alle Wesen). 11 (2, 4 om.)

Leider ist der Schluß nicht eindeutig überliefert. In einer Lesart werden nur die Veden und Wissenschaften als Werk des brahman aufgeführt, in der anderen auch die materielle Welt; letzteres wurde dann in den folgenden Generationen von Ajātaśatru und Pratardana systematisch fortgeführt und damit eigentlich erst der Idealismus Yājñavalkyas vollendet. Bei ihm selber blieb das kausale oder kosmogonische Verhältnis von dem Einen zum Vielen leider außer dieser einen fraglichen Stelle unbesprochen.

Ein anderes Bild und eine andere Seite der All-Einheit:

Wie alle Flüsse im Ozean, so münden alle Gestalten im Auge, alle Töne im Ohr, alle Entschlüsse im Denken, alle Veden in der Rede, alle Wonnen im Glied. . . 12

Ebenso führte Yājñavalkya dies Bild für die fünf Sinnesorgane (tasten, riechen, schmecken, sehen, hören) für Herz und Denken und für die sogenannten fünf Tatorgane (Hände, Glied, After, Füße und Rede) durch. Umgekehrt wie aus der Trommel die Töne hervorkommen, gehen sie ins Ohr ein. Die Sinne sind Brennpunkte, wie wir sagen würden, Ein-Mann-Wege, wie Yājñavalkya sagte. Mögen auch viele Menschen über die Felder aufs Djangel zugehen, ins Djangel werden sie auf dem schmalen Pfad im Gänsemarsch eindringen. Yājñavalkya hätte auch sein Bild vom Ozean weiterführen können: Wie alle Flüsse in dem Ozean, so münden alle Ströme jener Ein-Mann-Wege, alle einströmenden Empfindungen in dem einen Selbst. Aber damit wäre das Selbst als Ich, als einzelnes Subjekt geschildert worden. Deshalb ist Yājñavalkya vermutlich nicht so weit gegangen; jetzt aber fehlt bei seinem Bild die Anwendung auf die Einheit des Selbst, die doch bei allen anderen Bildern dieser Szene die Hauptsache ist. Das nächste Bild ist in zwei Formen überliefert:

Ein Stück Salz besteht nur aus Salzgeschmack und hat keinen Unterschied von außen und innen. Ebenso besteht das Selbst nur aus Erkennen. Oder: Salz, in Wasser geworfen, löst sich auf. Es scheint, als könnte man es nicht herausholen (aber man kann es doch auskristallisieren). Das Wasser ist dann überall salzig. Ebenso ist das Selbst nur eine Masse Erkenntnis. Es erhebt sich (im Tode) aus den Elementen (des Leibes) und geht (bei der Wiedergeburt) wieder in sie ein. B 4, 5, 13
2, 4, 12 C 6, 13

Die zweite Fassung erinnert stark an Uddālaka. In beiden Fassungen aber ist die Einheitlichkeit der «Masse Erkennen» deutlich; daneben freilich auch ein Dualismus des erkennenden Selbst und der Elemente, der ganz ähnlich auch beim inneren Lenker, in Uddālakas monistischem Hylozoismus aber da, wo das eine Seiende als lebende Kraft in die geschaffene Welt eingeht, hervorkommt. Die Frage nach

Dualismus oder Monismus stellten diese alten Philosophen eben noch nicht klar genug. Yājñavalkya achtete die materielle Welt viel zu gering. Er hatte sicher die Fähigkeit der Yogis, die ihren Geist völlig von der Welt abscheiden können. Er glaubte an Tiefschlaf und Erlösung als Erlebnis völliger Reinheit des alleinigen Geistes. So fügte er dem letzten Bild den Satz an:

Nach dem Tode ist kein Bewußtsein. Das konnte eine Maitreyī nicht verstehen, war doch der Geist, die Seele in ihrer Wanderung durch die Wiedergeburten, ewig und auch in der Erlösung voll Wonne und Erkenntnis. Yājñavalkya aber schloß seine Belehrung ab mit der Erläuterung:

- 15 *Wo es gleichsam eine Zweiheit wird, da sieht einer den anderen, riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt und erkennt einer den anderen. Wo aber der Weise mit dem All und Selbst eins geworden ist, womit sollte er dann ein anderes sehen. . . Womit sollte er den erkennen, durch den er alles erkennt? Womit sollte er den Erkennen erkennen?*

Auch diese Sätze sind für uns Moderne reichlich unklar: Soll das «gleichsam» zu Anfang bedeuten, daß in Wirklichkeit die Welt der Erscheinungen nur Schein ist? Warum fragt Yājñavalkya nach dem Mittel, womit er den Geist erkennen sollte? Er sollte doch fragen, ob etwa der all-eine Geist ein anderes außer sich sehen könnte, ob man etwa den Seher des Sehens sehen könne. Daran hat aber Maitreyī und keiner der Gegner Yājñavalkyas Anstoß genommen. Auch die späteren Redaktoren haben den Text nicht verbessert, und die mittelalterlichen Kommentatoren haben ihn nicht angezweifelt. Für sie, die Erben yājñavalkyascher Mystik war nur der berauschte Klang dieser idealistischen Sätze wichtig, diese prophetische Verheißung, daß der elende Mensch dahin kommen kann, kein Du und Es mehr zu spüren, an nichts und niemand mehr zu leiden, eins zu sein mit dem Selbst in ewiger Wonne und Erkenntnis ohne Gegenstand und Begriff, wie es einst der Schöpfergeist war, ehe er die leidvolle Welt erschuf. Mögen die westlichen Altruisten lehren: Füge dich in die Gemeinschaft so, daß dein Handeln zugleich ein Muster sein kann. Mag der Chinese die Jugend lehren, sich den Alten und Großen bedingungslos zu unterwerfen; der Hindu strebt, sich von der Umwelt nicht stören zu lassen. Das kann zu Anarchismus führen, aber es hat Yājñavalkya zu Mystik geführt.

Nach diesen, seinen letzten Worten, verließ Yājñavalkya seine Lieben und seinen guten König und tauchte in der namenlosen Masse der Wanderbettler unter. Er kümmerte sich weder um Ausarbeitung seiner Lehre noch um die Organisation einer Gemeinde. Erst Spätere, Vorsteher der Schulen und Äbte der Klöster der Vedāntins, haben dafür gesorgt. Es ist wie bei Rāmakrishna, dem Weisen von Kalkutta vor zwei Generationen²⁰. Er lebte seiner Ekstase in dem Tempel der Muttergöttin, aber seine Nachfolger gründeten das heutige Kloster, die Missionszentrale seiner Sekte. Erst die Apostel gründeten die Kirchgemeinden, erst Darius den Zarathustrismus, die Imams und Kalifen die Organisation des Islam. . .

3. *Yājñavalkyas fünfzehn Zeitgenossen; der Bettler Ushasti, Kaushītakis Hungermagie, Hāridrumatas Reihen und Māhācamasyas Totenseelenweg. Nr. 57-72*

Außer Uddālaka waren es sieben Philosophen, die sich in der großen Disputation mit Yājñavalkya maßen:

Aśvala war, seinen Fragen nach zu urteilen, ein Ritualist alten Stils. Nr. 57
War er der Ahn der Aśvalāyanas, einer der berühmten Gelehrten-dynastien der etwas jüngeren Zeiten?

Arttabhāgas Frage nach den Greifern und ihrer Zahl sieht dem kritischen Leser etwas unecht aus, als habe der Redaktor der Upanishad damit Yājñavalkya nur ein Stichwort geben wollen, um seine Lehre der acht Sinne vorzutragen. Dagegen sind seine Fragen nach dem Tode ähnlich denen des Aśvala, passen zum vedischen Denken, daß die Lebenskräfte beim Sterben in die Elemente eingehen, und insbesondere die entscheidende Frage, wo denn dann der Mensch bleibt, paßt zur Grubelei des Dhīra aus der 2. Generation. Sie zeigt, daß Arttabhāga den Behaviorismus der Atem-Wind-Verehrer durchschaut hat, und gerade deswegen war Yājñavalkya bereit, ihn sein geheimes Wissen um die Seele und Vergeltung zu lehren. s. Nr. 46

Bhujyu fragte nach dem Himmel der Roßopferer, gehörte also in die Kreise um Aśvala. Yājñavalkya antwortete mit dem drohenden Hinweis auf Wiedertod, paßte sich also dem Denken damaliger Ritualisten an. Nr. 59

Ushasta, Sohn des Cakra, muß nach Yājñavalkyas Antworten ein Atem-Wind-Verehrer gewesen sein. Er war also derselbe wie Ushasti, Sohn des Cakra, von dem berichtet wird: Er bettelte in einer Hungersnot, als er als Wanderer bettelnd durch die Lande zog und Opferarbeit suchte, einen Reichen an, der gerade Bohnen aß. Bohnen aber aßen und essen Geistesarbeiter nicht gerne, und auch den Pythagoräern waren sie untersagt. Der Reiche hatte überdies nur seinen Topf Bohnen und wagte nicht, sie dem Brahmanen anzubieten, denn kein Hoher ißt den magisch unreinen Rest eines Anderen. Aber Ushasti setzte sich über beide Tabu-Bedenken hinweg und aß den Bohnenrest. Seine kluge Frau hob gar noch einen Rest davon auf, und als er dann am folgenden Morgen damit seinen Hunger gestillt hatte, ging er zu einem Fürsten und schlug mit seinem Geheimwissen dessen Brahmanen, so daß er statt ihrer mit dem Vollzug der Opfer betraut wurde. Nr. 60

Sein Geheimwissen war sehr unbedeutend. Er verehrte Atem, Sonne und Essen als Gottheiten und begründete das mit Etymologien, die uns falsch und spielerisch vorkommen. Von Philosophie kann dabei keine Rede sein. Aber diese Anekdote vom hungernden, aufgeklärten Verehrer dieser drei Götter wurde doch damals für so wichtig gehalten, daß sie in die heilige Sammlung der Upanishaden aufgenommen wurde. Analog nahm man ins Epos Mahābhārata später Legenden auf wie die vom heiligen Vasishtha, der in einer Hungersnot einem Śūdra eine Hundekeule stahl, ohne an Leib und Seele Schaden zu nehmen.

Kahoda, Sohn des Kushītaka, zeigte in der Disputation gegen Yājñavalkya keinerlei Eigenart. Er war der Atem-Zauberer Kahoda und an- Nr. 61
§ 2, 4, 3

gebliche Verfasser des Kaushitaki-Brähmana, - Aranyaka und der Kaushitaki-Upanishad und soll ein Schüler Uddälakas gewesen sein, wovon man in seiner Lehre allerdings keine Spur findet. Er lehrte:

Wenn ein Brahmane auf seiner Bettelwanderschaft umsonst in einem Dorf gebettelt hat, soll er sich am Rande des Djängels niedersetzen, fest entschlossen, jetzt nichts mehr zu essen, selbst wenn die Bauern reuig kämen und ihn anflehten, doch ihre Gaben zu nehmen. Durch diesen trotzigsten Entschluß und durch sein Geheimwissen um den Atem-Wind würden die Bauern dann unbedingt kommen.

Es ist eine Magie, die noch heute unsere Kinder treiben, die angeblich nicht wünschen, was sie sich am heißesten ersehnen, und glauben, es damit zu bekommen. Gandhi ist der große Vertreter dieser Magie des Nichtwünschens und Nichthandelns, und sein Fasten soll die Unreife und Sündhaftigkeit seiner bäuerlichen Volksgenossen und Bauern beheben. Kaushitaki war der älteste dieser Quietisten, deren es später in Indien zahllose gab. Er ist nicht wie der Fuchs des Äsop, der die unerreichbaren Trauben als zu sauer aufgibt. Er lehrt nicht wie Christus das Aufgeben aller Vorsorge: Schet die Vögel unter dem Himmel, sie sammeln nicht in ihre Scheunen und der himmlische Vater ernähret sie doch. Er lehrte als Magier:

Der Atem ist brahman, er ist die Weltmacht und thronet wie ein König, dem das Denken als sein Gesandter, die Rede als seine Zofe, das Sehen als sein wachsamer Minister und das Hören als anmeldender Kämmerer unaufgefordert ihre Geschenke bringen. Ebenso bringen dem Wissenden alle Wesen unaufgefordert ihre Gaben.

Kaushitaki lebte im orientalischen Despotismus, wo die Naturalabgaben von allen Seiten in die königlichen Scheunen strömten. Er sah nicht den Druck, unter dem die Bauern ihre Ernten ablieferten. Er tröstete nur die hungernden Brahmanen-Genossen mit diesem Wachtraum vom König Atem in ihnen, der alles Essen magisch an sich zieht.

Er, der Hungernde, hat einen besonderen Vollmond-Anbetungsritus mit folgender Beschwörungsformel gelehrt:

Laß mich teilnehmen an dem Essen Deiner fünf Minder, an dem ersten Essen, wenn du mit den Brahmanen als deinem ersten Mund die Könige ißt (nüchtern gesagt: Wenn die Brahmanen nicht die Könige, sondern ihre Opfergeschenke genießen); wenn du mit den Königen als deinem zweiten Munde die Völker (und deren Abgaben) ißt; wenn du mit dem Falken als drittem Mund die Vögel ißt, mit dem Feuer die ganze Welt und mit deinem eigenen Mund (als Mond) alle Wesen.

Fünfköpfige Götzen bedrohen den Frommen noch heute in den Hindutempeln. Damals haben zwar die Arya keine Tempel oder Götterbilder gehabt, aber vermutlich hat das Volk der nichtarischen Bauern schon damals solche grausigen Baale angebetet und sich den Gott als einen Menschen- und All-verschlingenden Gott gedacht. Ähnlich wird in einem Brähmana einmal Tvasht mit drei Köpfen geschildert; mit einem Mund ißt er, mit zweien trinkt er heiligen und weltlichen Rauschtrank. Dem hungernden Kaushitaki aber erschien alles Leben als Fressen: Der Brahmane frißt (ein Wunschtraum!) die Könige, der König sein Volk, der Mond frißt (wiederum nach nichtarischem Volksglauben) die Seelen der Toten, und das Feuer frißt als Mund der Götter,

als Leichenfeuer, als Waldbrand und Dorfbrand alles, was es erreichen kann. Das war die Hungerphantasie dieses Magiers. Aus dem Boden solch höllischer Verbitterung erwuchs aber letzten Endes die Blume der Entsagung und Mystik eines Yājñavalkya.

Dem Kaushitaki wurden noch zwei Zauber zugewiesen, einer war an die Sonne gerichtet und bezweckte die Tilgung der Sünden; einer an den Mond, und sollte verhindern, daß der Sohn vor dem Vater stirbt. Kaushitaki hatte nur einen einzigen Sohn, und es wird an anderer Stelle überliefert, daß er ihn belehrt habe, wie er es besser machen solle: Er, Kaushitaki, habe die Sonne verehrt, und habe daher nur einen Sohn; der solle jetzt ihre Strahlen verehren, dann würde er viele Söhne bekommen. K 2, 7-8 C 1, 5

Dem Kaushitaki ähnelte Paingya als Bettler, Hungermagier und Atem-Wind-Verehrer. Er versuchte die fünf Lebenskräfte als konzentrische Mauern darzustellen. Man hat im alten Indien, ja bis ins Mittelalter hinein, manchmal um die Städte bis zu sieben Mauerringe gezogen. So, meinte er, liegt um den innerlichsten Atem des brahman herum eine Mauer der Rede, um diese eine des Sehens, des Hörens, des Denkens und Atmens. Ihm wird auch ein Zauber zugeschrieben, durch den man gewinnen kann, welches Gut auch immer man sich wünscht. In diesem Zauber wird neben den alten fünf Lebenskräften noch Erkennen aufgeführt. Das wird auch in dem Kapitel der fünf Mauern mit dem innersten Atem des brahman gemeint sein. Haben doch die Könige Citra, Ajātasatru und Pratardana später Atem und Erkennen gleichgesetzt, d. h. die Atem-Verehrung mit Yājñavalkyas Mystik des geistigen brahman verbunden. Nr. 62 s. Nr. 78

Auf den Güterzauber des Paingya aber folgt ein *anonymer Liebeszauber*, der eben dieselben Lebenskräfte nennt. Vielleicht gehören demselben Zauberer auch der Zauber, der verhüten soll, daß eine Mutter um den Tod ihres Sohnes weinen muß (was an Kaushitakis Zauber innert) und einer, den der Vater, wenn er von einer Reise zurück kommt (wandern taten die alten Brahmanen ja oft und gerne!) über seinen Sohn sprechen soll. Dabei redet er ihn so an: Nr. 63 K 2, 10

Du bist aus jedem meiner Glieder, du bist aus meinem Herzen geboren, du bist mein Selbst. K 2, 11

Das stimmt zur Vorstellung des Samens, der die Quintessenz aus allen Gliedern ist, und ferner zu der, daß der Sohn nichts als eine Wiedergeburt des Vaters ist, also zu Lehren des Lehrers der drei Wiedergeburten in der 4. Generation. Es stimmt aber auch zu Yājñavalkyas Zitat der Volksredeweise, der Sohn, der dem Vater gleicht, ist ihm aus dem Herzen geschlüpft. Nr. 77 B 3, 9, 22

Wenden wir uns zu Yājñavalkyas Mitunterrednern zurück: Gārgī war wie Yājñavalkyas Frau Maitreyī eine der philosophierenden Frauen, und schon Kumārahārta hatte erwähnt, daß mancher sich eine gelehrte, disputierende Tochter wünschte. Sie fragte nach kosmographischen Dingen. Nr. 64 Nr. 65 Nr. 31

Vidagdha fragte als Theologe alten Stils nach den Götterklassen und als Animist nach Geistern im Spiegel, Schattenbild, Sonne, Wasser und Nr. 66

Leib, aber auch im Sohn und in der Liebe. Solche Animisten, Reste sehr primitiver Denkweise, kamen in der Literatur erst zu Worte, als Yājñavalkya sich gegen sie wandte, um die Einheit des Geistes zu verteidigen, in der nächsten Generation tat dies Ajātaśatru gegen den Animisten Bālāki. Vidagdha soll auch gelehrt haben, das Herz sei das brahman. Er gehört damit in den Kreis um Śāṇḍilya.

Nr. 87

Nr. 67, 68

I, 3; 14, 56

Jitvan und *Udanka*, *Barka* und *Gardabhīvipīta* sollen je eine der altberühmten Lebenskräfte Rede, Atem, Sehen oder Hören für brahman erklärt haben. Danach wäre *Udanka* einer der Atem-Wind-Verehrer gewesen. Im Mahābhārata wird mit ähnlichen Namen ein Utanka aus der Familie des Bhṛgu als ein Schüler des Veda, dieser Veda als ein Mitschüler Uddālakas genannt; er war standhaft und ließ sich von der Frau seines Lehrers, als der einmal fortgewandert war, nicht verführen; er brachte dieser Frau später auf ihren Wunsch Ohrringe einer fernen Königin und hatte beim Bestehen dieser Aufgabe märchenhafte Abenteuer. Er lebte später als Asket in der Wüste Thar, dort traf er Krishna und zauberte ihm Wasser herbei¹.

Nr. 67

Jitvan dürfte einer der Redeverehrer gewesen sein, obgleich diese, so zahlreich sie uns bezeugt sind, nicht die Rede, sondern allenfalls die magische Silbe 'om' als brahman anbeteten.

Aber die Gleichungen des *Barka* und *Gardabhīvipīta*: Sehen oder Hören ist brahman, lassen sich bisher nicht belegen und sehen sehr unglaublich aus. Der Redaktor der Upanishad hat sie ihnen vermutlich untergeschoben, um Yājñavalkya Gelegenheit zu geben, seine mystische Lehre

Nr. 78

Nr. 35

vom «wahren» und «unendlichen» brahman auszubreiten. Er hat hier ferner Satyakāma eingeführt, um die Gleichung Denken-brahman anzubringen. Diese Gleichung ist zwar vertreten worden, aber Satyakāma muß jünger als Yājñavalkya sein, denn er lehrte dasselbe wie Pravāhana in der folgenden Generation, und höchstens sein Lehrer Hāridrumata kann in diese dritte Generation gehören. Der Redaktor hat also fälschlich den berühmten Namen Satyakāma verwendet. Dies sind schwere Bedenken gegen die historische Treue der Überlieferung, aber es war eben in Indien (wie spätere Literatur zeigt) üblich, Gegner zu erdichten, wenn man gewisse Thesen widerlegen wollte und für sie Vertreter brauchte.

Nr. 69, 70

Nr. 71

Aber als zwei anonyme Philosophen dieser Generation müssen die Bearbeiter der älteren Texte des *Āśvapati* und *Śāṇḍilya* hierhergestellt werden. *Hāridrumata* war so weise, den brahmanisch-edlen Charakter des jungen Satyakāma, der immer die Wahrheit redete und sein Wort hielt, zu erkennen. Er war ein reicher Mann und ein ebenso harter Herr wie der Lehrer des Uddālaka und wie später Satyakāma seinem Schüler gegenüber: Er sonderte 400 magere und schwache unter seinen Kühen aus und gab ihnen den jungen Schüler als Hirten. Er war aber auch ein eifersüchtiger Lehrer wie Uddālaka selber. Er wollte nicht, daß jemand anders seinen Schüler belehrte, und seien es wunderbar redende Tiere! Seine eigene Lehre aber war höchst unbedeutend: Er kannte eine Variante der Lehre von den vier Füßen oder Vierteln des brahman, die bei dem Idealisten der 1. Generation, bei Budila am Ende der 2. und bei Yājñavalkya

Nr. 35, 41

kya (sechs Viertel!) in Janakas erster Belehrung bereits vorgekommen war. Nur unterteilte er jedes Viertel wieder in vier Sechzehntel; hatte doch auch Uddālaka die Vorstellung der Sechzehntel vom Mond und Schöpfer auf den Menschen übertragen, wenn auch in anderem Sinne. Die Sechzehntel legte er in vier Viererreihen dar: 1) die vier Himmelsrichtungen sind das «weitenreiche» Viertel des brahman, 2) Erde, Luftraum, Himmel und Ozean sind das unendliche, 3) Feuer, Sonne, Mond und Blitz sind das leuchtende, und 4) Atem, Sehen, Hören und Denken sind das stützenreiche Viertel des brahman. Die letzte Viererreihe ist sehr willkürlich dadurch gewonnen, daß ohne sachlichen Grund die Rede aus der Reihe der fünf Lebenskräfte fortgelassen wurde. Die 2. Reihe ist eine Verschmelzung der üblichen drei Welten (Erde, Luftraum, Himmel) mit einer anderen alten Dreierreihe: Erde, Himmel, Wasser. Diese Reihe der vier Lichter hat auch Uddālaka. Das Ganze bedeutet: ein Viertel des brahman ist mikrokosmisch, drei Viertel sind makrokosmisch.

Nr. 76
AV 13, 1, 45;
3, 4; 10, 10, 4

Māhācamasya hat einen Prācinayogya angeredet. Das war ein Familienname, den Satyayajna und sein Sohn Somaśushman in der 2. bis 3. Generation trugen. Māhācamasya mag den Sohn gemeint haben und in seine Zeit gehören, zumal seine Lehre jünger als die von Nr. 43 und 26 ist und starke Anklänge an Yājñavalkya aufweist. Ein Verehrer der Rede in der 1. Generation hatte erzählt, daß der Schöpfer aus den drei Welten ihre drei Göttern, drei Veden und drei heilige Silben (bhūh, bhuvah, svah) ausgebrütet habe. Das hatte Nr. 43 weiter geführt, hatte zu diesen drei Welten, Göttern, Veden und Silben den Atem hinzugefügt und alle diese Größen angebetet. Māhācamasya aber hat zu jenen drei Silben eine vierte: mahas, hinzugesellt. Mahas bedeutet Großheit; er hat diese vier ihm besonders groß erscheinenden Dinge mit Sonne, Mond, brahman und Nahrung gleichgesetzt. So hat er statt jener drei Dreierreihen vier Viererreihen erhalten: die drei Welten und Sonne, die drei Götter und Mond, die drei Veden und brahman (d. h. die Upanishad, wie sie Aruna nannte) und die vier heiligen Silben. Wer, fährt er fort, diese Reihen kennt, weiß damit das brahman, und dem bringen alle Götter ihre Abgaben. Er hat dann noch an die Reihe der drei Götter und vier Silben eine Eschatologie angeführt: *Im Herzen ist der goldene Mann, Indra (den Yājñavalkya Indha nannte!). Der geht durch das Gaumenzäpfchen und durch die Spalte am Scheitel des Schädels aus dem Leibe mit der Silbe bhūh ins Feuer des Leichenbrandes, mit der Silbe bhuvah in den Wind, mit der Silbe svah in die Sonne und mit der Silbe mahas zu brahman und wird da zu brahman, dem Herrn der fünf Lebenskräfte, es besteht aus Denken, sein Leib ist der Raum, sein Selbst das Wahre (diese drei Gleichungen lehrte schon Śāṇḍilya!), der Atem ist sein Spielplatz und das Denken seine Wonne, seine Ruhe ist vollendet, es ist unsterblich.*

Nr. 72
Nr. 42, 45

Nr. 26
s. Nr. 85

A 1, 3, 12
s. Nr. 82

Māhācamasya verwendete also die vier magischen Silben, um der Seele einen Weg ins Jenseits zu sichern, der mit Herz, Schädel, Feuer und Wind an den von Yājñavalkya² gelehrtten erinnert, mit der Sonne aber an die alten Sonnenverehrer und Pravāhana, mit Feuer, Wind, Sonne und brahman an Citra.

D. VIERTE GENERATION DER EPIGONEN

ca. 610–580 v. Chr.

1. Śvetaketu, der verlorene Sohn, Nr. 73

Arunas Enkel und Uddālakas Sohn, also Vertreter der dritten Generation der großen Philosophen dieses Zweiges des Klans der Gautama-Brahmanen war Śvetaketu.

Als er 12 Jahre alt war, schickte ihn sein Vater zu einem Lehrer, damit er in dieser Sippe der Gautamas nicht der erste ungelehrte Brahmane würde. 12 Jahre lernte er alle Veden und kam stolz auf sein Wissen heim. Sein Vater fragte ihn nach dem Einen, durch dessen Erkenntnis alles erkannt ist. Śvetaketu gab zu, daß er das nicht wußte und offenbar auch sein Lehrer es nicht gewußt habe, und ließ sich von seinem Vater belehren.

Er war also zunächst stolz auf sein bloß vedisches, ritualistisches, auswendig gelerntes Wissen, nahm aber das neue Upanishaden-Wissen von der Einheit des All und der Erlösung an – wenigstens ist in der Upanishad von seinem Widerstand nichts berichtet. Ganz ähnlich heißt es, daß er als Stellvertreter seines Vaters Opfer für die Könige Pravāhana und Citra vollbringen sollte, von ihnen über ihr Geheimwissen der Seelenwanderung befragt wurde, keine Antwort geben konnte (in der Tat hatte weder sein Lehrer noch Uddālaka davon geredet) und sich ebenso wie sein Vater belehren ließ. Seine Aufgeblasenheit wich also manchmal verständnisvollem Lerneifer.

Jät. 377, 487 Aber Buddhisten erzählen ganz anders¹: als Śvetaketu der Sitte gemäß noch bei seinem Vater (?), dem Hofpriester, lernte, fragte ihn ein unreiner Paria nach den vier Himmelsrichtungen. Er wußte nur die üblichen, Osten, Süden, Westen und Norden, aber der Paria meinte damit Vater, Mutter, Lehrer und als vierte die Familienväter, an deren Haustüren die Bettlergelehrten gespeist wurden. Śvetaketu war also besiegt, eilte voll Zorn zu seinem Lehrer, der bestätigte, daß der Paria mehr wußte als er, der Brahmane Śvetaketu, und der junge Student zog voll Ärger fort zu einem anderen Lehrer. Er wurde Asket, kehrte heim und, um in Zukunft ein besseres Leben zu haben, heuchelte er vor dem König (war das Janaka?) sehr frommes Asketenleben. Der Hofpriester, sein Vater, aber entlarvte ihn mit der Lehre, nicht Vedakennntnis und vedische Kasteiung führten zur Ruhe des Gemütes, nur reiner Wandel. Er bewog den König, die scheinbaren Asketen zu Soldaten zu machen.

In der Upanishad wird Śvetaketu als Königen unterlegen gezeichnet, bei den antibrahmanischen Buddhisten aber gar als einem Paria unterlegen. In der Upanishad sendet ihn sein Vater zu einem fremden Lehrer, bei den Buddhisten läuft er selber fort. In der Upanishad stellt

Uddālaka dem Vedawissen das der Upanishaden gegenüber, bei den Buddhisten aber der Hofpriester dem vedischen das buddhistische Ideal des reinen Wandels. Von der Scheinheiligkeit des Asketen Śvetaketu ist in der Upanishad nicht die Rede, wohl aber heißt es an einer Stelle im Mahābhārata, daß sein Vater ihn verstieß, weil er die Brahmanen betrog. Zu dieser Familientragödie des entarteten Philosophensproß' paßt, daß Śvetaketu in der Upanishad keine eigenen philosophischen Lehren vortrug und in ihren Lehrerlisten nicht als Lehrer aufgeführt wurde. Er war also nicht der geistige Erbe seines Vaters. 12, 57, 10

Uddālaka hatte vielmehr eine Tochter Sujātā, wie im Mahābhārata erzählt wird. Die verheiratete Uddālaka mit Kahoda (das kann nur Kahoda Kaushītaki sein, der als Schüler Uddālakas galt), und aus dieser Ehe entsproß Ashtāvakra. Der war ein wahrer Wunderknabe und besiegte als Zwölfjähriger schon einen gelehrten Wagenlenker und Vertrauten des Königs Janaka. Vom Wagenlenker hing ja das Leben des Königs in der Schlacht ab, er war aber auch im Frieden Ratgeber seines Herren und in merkwürdiger Weise Feind der Brahmanen, die als Hofpriester die Könige in ihre Hand zu bekommen strebten². Also sein Schwiegersohn, nicht sein Sohn, erbte die philosophische Tradition Uddālakas. 3, 132 Nr. 61

Trotzdem galt Śvetaketu in späterer Tradition als ein berühmter Weiser der Vorzeit, als ein Paramahansa, als ein Weltentsager und Wundermann wie die mythischen Heiligen Durvāsas und Dattātreyā, Männer, die in den Epen mit ihrem fürchterlichen Zorn, ihrer Reizbarkeit bei der kleinsten Unhöflichkeit und ihren magisch unfehlbaren Fluchen geschildert werden³. Sie gingen völlig nackt, hatten keinerlei Eigen, nicht einmal eine Schale, um erbettelte Speise darin zu empfangen. Sie schiefen auf Leichenplätzen, Ameisenhaufen, in Höhlen usw. und endeten, wenn ihr Sinn danach stand, durch Fasten, Ertrinken oder Verbrennen. Haben die Buddhisten mit jenen Heuchlerkasten diese Art Wundermänner gemeint? Jāb. Up. 6 s. Nr. 6

Ihr Heiligtum war Śivas Tempel Avimuktaka in Benares, das der Legende nach⁴ zur Zeit König Divodāsa, des Vaters des Pratardana, also gerade in Śvetaketus Generation gegründet ist. Śvetaketu war also einer der großen alten Heiligen dieser Sekte der Jābālas. Nr. 91

Ihrem Namen nach waren sie die Anhänger des Satyakāma, des Sohnes der Jābālā aus Śvetaketus Generation. Sie war eine Magd gewesen und hatte ihn als uneheliches Kind empfangen. Das paßt wiederum merkwürdig zum Folgenden: Im Epos wird von Śvetaketu erzählt: Bis zu seiner Zeit gab es eine Art Promiskuität der Weiber. Als aber eines Tages ein Brahmane die Mutter Śvetaketus nahm, ergrimmte er (mit seinem berühmten Zorn) und obgleich ihn sein Vater belehrte (wie auch sonst), daß dies gute alte Sitte sei, setzte Śvetaketu ihre Abschaffung durch. Nun gab es im Altertum keine allgemeine Promiskuität, es kann sich nur um eine rituelle handeln, also um die sexuellen Ausschweifungen wie heute bei Fruchtbarkeitsfesten der Munda-Bauern, um die Tempelprostitution und die Riten, die Kumārahāritas magi- Nr. 78 Mbh I, 122 Nr. 31, 29

scher Ausdeutung des Beischlafes zugrunde lagen und sogar einen Yājñavalkya beeinflussen. Satyakāma mag eine Frucht einer solchen Liebe gewesen sein, und er mag mit Śvetaketu zusammen dafür verantwortlich sein, wenn von damals bis heute noch in geheimen Zirkeln sogenannte Śāktas ihre Orgien feiern, Asketen schauderhafter Obskuranzen, wie sie die Jābālas und Śvetaketu übten, die mit Yājñavalkya an den Wonnecharakter des brahman glaubten und in der Paarung in ihren Mysterienorgien die Erlösung schon auf Erden zu erleben wähten.

- B 6, 4, 4 Kumārahārta soll seine Lehre unter anderem auch auf Uddālaka vererbt haben; dementsprechend war er dem Epos nach mit der alten guten Sitte der Promiskuität einverstanden, aber seit der Generation seines Sohnes wurde sie zum verächtlichen Geheimkult. Śvetaketu hat sie ja nicht etwa ganz ausgerottet, er war kein abgeklärter Mystiker wie Yājñavalkya, der diese Orgien zu höchster Mystik sublimieren, und kein Uddālaka, der sie aus seinem naturphilosophischen System ausschneiden konnte. Er war überhaupt kein Philosoph, wohl aber ein Choleriker und Sanguiniker. Es wird etwas an der jüngeren Tradition sein, daß er den Umgang mit den Hetären von Pātaliputra so ernsthaft pflegte, daß er der gelehrte und berühmte Verfasser des Lehrbuches der Liebe wurde. Die Stadt Pātaliputra soll freilich erst in Buddhas Zeit gegründet worden sein, aber es mag sich eben um andere Dirnen handeln, und Nārada behauptete ja, u. a. auch die Liebeswissenschaft studiert zu haben, also muß es in der 4. Generation schon eine solche gegeben haben.
- Nr. 85

So endete die berühmte Gautama-Brahmanen-Sippe in diesem Abtrünnigen, der offenbar seinem Vater die rituelle Hergabe der Mutter nie verzeihen konnte und daher zwar kein Philosoph, wohl aber ein asketischer Heiliger der *ars amandi* wurde, und man versteht, daß die frommen Redaktoren der Upanishad von ihm nur wenig mit Auswahl berichteten.

2. Fünf Lehrer der Seelenwanderung

Aruna, Janaka und Śāndilya in der 2., Uddālaka, Yājñavalkya und Māhācamasya in der 3. Generation hatten sich in verschiedener Weise mit dem Schicksal des Menschen nach dem Tode und der Wiedergeburt auseinander gesetzt. In der vierten war es vor Allem:

- Nr. 74 a. König Pravāhana, Sohn des Jibala, im Pancāla-Lande,

dem Lande Uddālakas und Śvetaketus. Seine Lehre galt als so wichtig, daß sie in zwei Versionen in die Chāndogya- und Brhadāranyaka-Upanishad Aufnahme fand. Die in der letzteren ist allem Anscheine nach die im allgemeinen altertümliche Fassung, die erstere muß man

- Nr. 75 also einem Pravāhana II. zuschreiben.

Als Śvetaketu eines Tages in die Hofversammlung seines Königs kam, fragte ihn Pravāhana (also öffentlich, nicht mehr geheim, während doch noch Yājñavalkya den Arttabhāga und Janaka nur geheim belehrt hatte), ob er wüßte, wohin die Menschen nach dem Tode gehen (so ähnlich hatte Yājñavalkya den Janaka gefragt!), wie sie wiederkehren würden, wieso jene Welt nicht voll würde (obgleich doch immer mehr Seelen Sterbender hinwanderten), was der Unterschied von Götter- und Ahnenweg sei, und ob er den Rgveda-Vers über diese beiden Wege, auf denen alles zwischen Vater und Mutter (d. h. Himmel und Erde) wandelt, kenne. Śvetaketu gestand seine Unwissenheit ein, der König lud ihn ein, zu bleiben und es zu lernen. Der stolze Brahmanenjüngling aber eilte zu seinem Vater und Lehrer und beklagte sich, wie es seine Art war, er habe ihn nicht vollständig unterrichtet, der elende König wisse mehr als er. Uddālaka ging daraufhin zusammen mit ihm zum König als Schüler (er gab seinem stolzen Sohne wohl gerne ein Beispiel der Demut) und, als der edle König ihm einen Wunsch freistellte, wählte er (wie Janaka von Yājñavalkya) die Belehrung. Pravāhana wollte ihm lieber irdische Güter als dies himmlische Geschenk geben, Uddālaka aber meinte, Gold, Kühe, Rosse, Sklavinnen und Kleider habe er selber. Er wollte wirklich als Schüler beim König, was bei einem Brahmanen noch nie vorgekommen war, und empfing dann des Königs Wissen über die Seelenwanderung, wobei der König beteuerte, daß es noch niemals ein Brahmane gehört habe.

Damit ist der Stolz des Königs und Kshattriyas gegenüber dem Brahmanen deutlich gemacht, und in der Tat versteht man erst von hier aus die Eigenart der Lehre Pravāhanas. Früher hatte König Janaka den Brahmanen Yājñavalkya über dieses Thema und inhaltlich ähnlich belehrt, so ähnlich, daß man Pravāhanas Lehre als eine modernisierte Variante der Lehre Janakas bezeichnen kann. Aber Pravāhana hat über Janaka hinausgehend eben auch Neues, so daß er mit jenem stolzen Satz nicht lügt. Inzwischen hatte ja Yājñavalkya gewirkt und die Seelenwanderung einerseits mit Moral und Verantwortung verbunden, anderseits den Begriff der Erlösung des Weisen eingeführt. Dies waren die Gedanken, die Pravāhana in eigenartiger Weise in Janakas Lehre einfügen mußte.

Wie Janaka lehrte er zunächst eine Seelenwanderung ohne Seele als einen Prozeß von fünf Feuern, aber wohl nicht mehr als die Wiedergeburt der Seele des Vaters im Leibe des Sohnes. Und er begann nicht wie jener mit den Spenden eines irdischen Opferfeuers; er brauchte nicht mehr wie Janaka gegen die älteren ritualistischen Denkweisen der Brāhmanas die Notwendigkeit täglicher Opfer wegzudeuten. Er begann vielmehr die Reihe der fünf Feuer mit dem ersten im Himmel.

Dort opfern die Götter im Opferfeuer der Sonne den Glauben. Der Glaube (doch wohl der des Gestorbenen, in den Himmel Aufsteigenden und zur Wiedergeburt Reifen) beginnt damit seinen Abstieg auf die Erde, vergeistigte Auffassung der primitiven mythischen Vorstellung, daß einst die Seele eines Helden, eines Zarathustra, eines Krishna als Haar Vishnus oder eines Buddha in Elefantengestalt aus dem Himmel in einen Mutterleib hinabstieg¹. Der Glaube war im Sinne der Opfer-

brahmanen etwa als die in Freigebigkeit sich betätigende Zuversicht zur magischen Kraft der Brahmanen und ihren Riten zu verstehen gewesen², und noch Yājñavalkya wird so ähnlich gedacht haben. Aber Pravāhana meinte einen anderen Glauben: Er stellte etwas später den Opferbrahmanen erstens die Kenner seiner Fünf-Feuer-Lehre und zweitens die Asketen gegenüber, die Glauben als das Wahre verehren. Die Opferbrahmanen werden wiedergeboren, die anderen beiden aber werden erlöst. Höher als Opfer stehen also Wissen um dies Königsgeheimnis und Glaube der Weisen. Glaube und Wissen stehen im Gegensatz zum ritualistischen Handeln. Das war die antibrahmanische, anti-ritualistische königliche Haltung, die einerseits schon von König Janaka betont worden war, als er die Opfer wegdachte, und anderseits später bei den beiden Prinzen Buddha und Mahāvīra weltweite Bedeutung bekommen sollte. Auch sie wollten frei werden von den anspruchsvollen Brahmanen, die das Opfermonopol in Händen hatten und behaupteten, die Könige und Kshatriyas könnten ohne ihre Riten zu keinem Heil gelangen. Glaube, rein geistige Frömmigkeit, war also damals ein Kampfwort gegen die Ritualisten.

- 10 *Aus dem Glauben als Opferspende dieses ersten Feuers entsteht Soma (der Gott des Mondes und des altvedischen rituellen Rauschtranks). Ihn opfern die Götter im zweiten Feuer, dem Regengott Parjanya, aus dem die Wolken als Rauch quellen, der Blitz als Flamme aufleuchtet, dessen Holzkohle der Donnerkeil und dessen Funken das Donnerrollen ist.*

Der Mond war ja nach Meinung der Alten der Quell des fruchtbaren Regens. Der Glaube, zu Mond und Regen geworden, regnet im Monsun herab, dessen Herrlichkeit schon einen Reihen-Philosophen der 1. Generation begeistert hatte. Das Gewitter des Monsuns erlöst von der fürchterlichen Glut des Sommers, das erste Feuer hatte Pravāhana ja als glastenden Sommertag so geschildert: Das Feuer ist die Sonne, das Holz sind die Strahlen, der aufsteigende Rauch ist eitel Glanz, die Kohlen sind die Himmelsrichtungen (bis zum Horizont glüht alles).

- 11-13 *Den Regen opfern die Götter im dritten Feuer, in der Erde, er wird zur Nahrung. Nahrung opfern die Götter im vierten Feuer, dem Manne; sie wird zum Samen; den opfern die Götter im Weibe als dem fünften Feuer; er wird zum Menschen.*

Diese Reihe: Regen-Essen-Same unterscheidet sich nicht sehr von Janakas Feuern, ist aber auch von Uddālaka in seiner Naturphilosophie ähnlich gelehrt worden.

An diese neue Fassung der Lehre des Janaka von der Wiedergeburt schloß Pravāhana ein Lehrstück ganz anderer Herkunft. Im Epos Mahābhārata wird berichtet: Der greise, weise Held Bhīṣma wurde Ende Oktober (am 11. Kārttik: Gupte 17) in der großen Schlacht von zahllosen Pfeilen tödlich getroffen. Aber vermöge seiner yogaartigen Geisteskraft vermochte er sein Leben bis über die Frühlingstagundnachtgleiche in sich zu erhalten. Er wollte nämlich nicht im Winterhalbjahr seinen Geist aufgeben, da dann seine Seele in die schlimme Welt der Ahnen gehen würde. Er wartete bis zum Sommer, und seine Seele stieg in den Himmel der Götter auf.

Dieser Kshattriya glaubte also an die beiden Wege der Ahnen und Götter, über die Pravāhana dem Śvetaketu jenen angeblichen rgvedischen Vers zitierte. Im Rgveda ist in der Tat an einer jüngeren Stelle von diesen beiden Wegen die Rede, und im Brāhmana sind sie nicht nur erwähnt, sondern auch verständlich gemacht: Die drei Jahreszeiten des Frühlings, Sommers und Regens sind die der Götter, die drei Jahreszeiten des Herbstes, des Früh- und Spätwinters aber sind die der Ahnen. Die erste Monatshälfte (solange der Mond zunimmt) gehört den Göttern, die andere den Ahnen, Tag und Vormittag den Göttern, Nacht und Nachmittag den Ahnen (Götter essen vormittags, Menschen mittags, Ahnen nachmittags). Den Göttern gehört das Sommerhalbjahr, weil dann die Sonne zwischen den beiden Tagundnachtgleichen (am 21. März und 23. September) «nach Norden» zu geht, d. h. ihre Tagesbahn nördlicher (höher) als in den beiden Tagundnachtgleichen zieht, im Winter aber südlicher. Der Süden galt den alten Arya und Yājñavalkya ja als die Gegend des Todesgottes Yama, der Süden war für sie das Gebirgsland des Dekkhan, das sie wegen seiner Djangel damals noch nicht erobern konnten und den Wilden überlassen mußten, also als grauenhaft empfanden und als Totenreich deuteten. Nur in den drei Jahreszeiten des Sommers sollen die Frommen ihre Opferfeuer anlegen, die Brahmanen im Frühling, die Kshattriyas im Sommer, und die Vaiśyas (die freien Bauern) in der Regenzeit, dann wird der Brahmane Glanz erlangen, der Kshattriya Ruhm, der Vaiśya viele Kinder und Vieh, denn Regen bedeutet Nahrung und Fruchtbarkeit. Und sie alle werden ihr Leben voll ausleben. Andernfalls, wenn sie ihre Feuer in der Winterzeit anlegen, werden sie vorzeitig ins Totenreich dahingehen.

X, 2

Ś 1, 9, 3, 2

Ś 2, 1, 3

Ś 1, 6, 3, 12

B 3, 9, 21

Dieser Zweiteilung des Jahres liegt vermutlich die uralte Liebe der Indoeuropäer zu Sommer und Frühling und die Angst vor dem kalten Winter zu Grunde³. Vorarische Inder haben dem tropischen Klima entsprechend gerade umgekehrt gewertet, und die Hindu haben das natürlich beibehalten: die furchtbarste Jahreszeit ist für sie die des sommerlichen Regens: Dann wüten Krankheiten, die Schlangen kommen aus ihren Löchern in die Häuser, die Wege werden ungangbar, kein Verkehr ist möglich, kein trockenes Holz ist zu finden und man kann die Toten nicht verbrennen, kann sie nur bestatten. König Pravāhana und Held Bhīṣma haben also die altarisches Liebe zu Sommer und Sonne bewahrt, aber Pravāhana konnte nach Yājñavalkya nicht mehr glauben, daß es nicht von den Taten des Menschen, sondern nur von dem Tage des Todes abhängen solle, ob einer in den Himmel der Götter oder ins trostlose Jenseits der Ahnengeister gerät. Er hätte nicht geglaubt, daß ein Weiser und Edler wie Bhīṣma nicht hätte in den Himmel kommen können, nur weil ihn der Pfeil im Herbst traf, wo doch nach den Schrecken der Regenzeit das strahlende, lieblich kühle Winterhalbjahr beginnt. Er⁴ lehrte deswegen:

Den Menschen opfern die Götter im sechsten Feuer, im Leichenbrand, und er wird lichtfarben. Die Kenner der Fünffeuerlehre und die Weisen, die das Wahre als Glauben verehren, gehen aus diesem Feuer in Glanz, aus Glanz in Tag, aus

14-16

Tag zur ersten Monatshälfte, aus ihr zum Sommerhalbjahr, aus ihm in die Götterwelt, aus der in die Sonne, aus der Sonne in den Blitz. Dort kommt ein geistiger Mensch und führt sie in die Welt des brahman. Von dort kehren sie nicht auf die Erde zurück. Aber die, die mit Opfer, Geben und Askese sich einen Himmelsplatz erkämpfen wollen, gehen aus dem Rauch (des Leichenfeuers) in die Nacht, in die zweite Monatshälfte, ins Winterhalbjahr, in die Ahnenwelt, in den Mond und werden dort zu Nahrung, die die Götter verspeisen. Wenn die Zeit ihres Verdienstes für ihre Taten auf Erden um ist, gehen sie zurück in den Raum, dann in den Wind, in den Regen und in die Erde; sie werden Nahrung, werden im Mannesfeuer geopfert, dann im Weibfeuer gezeugt und werden zur Welt des Willkommens (d. h. zum Leib des Sohnes, ein Ausdruck des Janaka!). So wandern sie im Kreise. Wer diese beiden Wege nicht kennt, wird zu Wurm, Motte und Biß-Tierchen.

s. Nr. 79

Pravāhana also hat die verschiedenen zeitlichen Bereiche der Götter und Ahnen, die im Brāhmana zusammengestellt waren, die Tage, Halbmonate und Halbjahre zu den beiden Wegen der Ahnen und Götter gemacht, eine uns unverständliche Denkweise, die aber den Brahmanen seit den Brāhmanas und ihren endlosen Gleichsetzungen sicher nicht besonders verwunderlich erschien. Pravāhana konnte mit Sonne und Mond als zwei Stationen auf dem Seelenwege an ältere Vorstellungen der Sonnen-Verehrer anschließen. Aber es ist ihm nicht gelungen, den Abstieg der Wiedergeborenen vom Himmelsleben im Monde über Raum, Wind, Regen, Erde, Mannes- und Weibesfeuer mit dem Abstieg des Glaubens durch die fünf Feuer in der Sonne, im Regengott, in Erde, Mann und Weib in volle Übereinstimmung zu bringen. Der Weg durch die Sonne zu brahman ist später mit höchster Poesie einmal in der Geschichte des Wundermannes Śuka im Mahābhārata geschildert: Er meditierte auf dem Kailāsa, dem heiligen Berg der Śivaiten im Transhimalaya, den Blick fest auf die Sonne gerichtet, und flog davon, gerade auf die Sonne zu, zum Winde geworden, sozusagen ein hochkultureller Schamane. Er flog an badenden Nymphen vorbei, und sie sahen ihn nicht und zeigten keine Scham. Er wurde eins mit der Natur, und im Echo hallt noch heute seine Stimme.

Nr. 18, 19

12, 329 ff.

b. Pravāhana II, Weltfeuer und Moral. Nr. 75

Pravāhana II hatte einige bemerkenswerte Eigenheiten: Pravāhana I hatte den Menschen aus dem Leichenbrand, dem sechsten Feuer, als lichtfarbenen hervorkommen lassen. Pravāhana II lehrte statt dessen:

C 5, 9, 2

Man legt die Leiche des Menschen ins Feuer, aus dem er gekommen ist.

Pravāhana I hat also eine Art phönixartiger, leuchtender Seele gedacht, die an Śāṇḍilyas glanzgestaltige Seele erinnert. Pravāhana II aber hat ans Feuer als an ein Urelement gedacht, aus dem der Mensch hervorkommt, nämlich aus dem Opferfeuer im Weibe, und in das er im Tode wieder eingeht. Uddālaka und Yājñavalkya hatten ja wie die

alten Griechen als stoicheion und Urelement das bezeichnet, aus dem das Gewordene hervorkommt und in das es wieder eingeht, das Seiende oder das Selbst. Pravāhana selber hat an anderer Stelle dieselbe Auffassung für den Raum als Urelement vertreten. Andererseits hatte Aruna die feurige Sonne als Himmel verehrt, in die die Menschen eingehen, um aus ihr wiedergeboren zu werden, und schon die rgvedischen Arya hatten geglaubt, daß die Sonne abends ins Opferfeuer eingeht und morgens aus ihm wieder aufersteht. Pravāhana II hat also die Vorstellung Janakas von den fünf Feuern zu der eines Weltfeuers gesteigert und ist damit in die Nähe des Heraklit sowohl wie des Buddha getreten, denn Buddha hatte die Vision der Welt als brennende, leidvolle Flamme: Es brennt das Sehen, das Hören, das Denken, das All, und die Erlösung ist die Ruhe des Verlöschens dieser Weltflamme⁵. Pravāhana II hat ferner den moralischen Gedanken stärker betont:

*Auf dem Wiedergeburtsweg wird der Ritualist aus Regen zu Reis, Gerste, C 5, 10, 6
Kraut oder Baum, Sesam oder Bohne. Aus denen kommt man aber schwer wieder
heraus, nur, wenn einer sie ißt und dann seinen Samen vergießt.*

Er sagte nicht, was aus den Pflanzen wird, die nicht verzehrt werden. Werden die durch ihre Samen wieder als Pflanzen derselben Art geboren, bis sie in einen Menschen gelangen? Wie lange dauert dies Wiedergeboren-Werden, ehe man weise und erlöst werden kann! Aber Pravāhana drohte noch mit Folgendem:

*Diejenigen, die hier einen lieblichen Wandel führen, werden im Mutterschoß 7
einer Brahmanin, Kshatriya- oder Vaiśya-Frau wiedergeboren; die mit stinken-
dem Wandel aber in dem einer Hündin, einer Sau oder Candāla-Frau.*

Hier erst ist die Lehre der Vergeltung von dem König deutlich in Beziehung zu den Kasten gesetzt, und damit erst wurde sie für die Könige Indiens politisch wichtig. Yājñavalkya hatte die moralische Vergeltung nur angedeutet. Wer als ein elender Candāla oder Paria geboren ist, hat damit die Frevel eines früheren Lebens abzubüßen. Nur wenn er und jeder Mensch überhaupt einen gefälligen Wandel führt und in Geduld sein Kreuz trägt, hat er Aussicht auf Wiedergeburt in einer hohen Kaste.

*Aber diese kleinen Wesen, die immer wiederkehren, die werden auf keinem 8
dieser beiden Wege, sondern auf einem dritten wiedergeboren. Werde, stirb.*

Gerade von den Kleintieren hatte Uddālaka gelehrt, sie würden, wie alle Wesen überhaupt, stets in ihrer Art wiedergeboren. Damit stimmte der zweite Pravāhana also überein. Pravāhana I aber hatte die Wiedergeburt in ihnen als Strafe für die hingestellt, die seine Fünf-Feuer-Lehre nicht kannten.

*Der Dieb des Goldes, der Trinker des Rauschtrankes, der Schänder des Bet- 9-10
tes seines Lehrers und der Mörder des Brahmanen, diese vier fallen in die Hölle
und fallen aus ihrer Kaste, und auch der, der mit ihnen umgeht. Aber der Kenner
dieser Lehre wird durch ihren Umgang nicht befleckt, bleibt rein und kommt
zum Heile.*

Damit hob König Pravāhana II sich und seinesgleichen aus dem Kreise der Seelenwanderung heraus. Er ging aber nicht so weit wie

Yājñavalkya, der behauptet hatte, der Kenner der Mystik dürfe freveln (er wird es nur nie tun!), denn er würde weder von guten noch bösen Taten befleckt. Das nützte König Pratardana in der nächsten Generation dann ganz ernsthaft zur Entschuldigung seines Despotentums aus. Pravāhana II aber dachte wohl nur daran, daß er als König Verräter, Spione, Mörder, Zuhälter usw. für seine Geheimdienste brauchen muß und ihren Umgang also nicht entbehren kann. – Über Pravāhanas Lehre von Raum s. u. Nr. 79.

c. Citra, Sohn des Gangya. Totenweg und Paradies. Nr. 76

K 1, 1 *Citra war ein kleiner Fürst, der sich Uddālaka als Opferpriester leisten wollte; Uddālaka sandte aber seinen Sohn. Citra fragte ihn nach dem Geheimnisvollen im Jenseits, wohin er (als Opfer) ihn (Citra, seinen Auftraggeber) bringen würde. Śvetaketu gestand seine Unwissenheit, lief zu seinem Vater; beide gingen als Schüler zum Kṣhatriya, und Citra war bereit, Uddālaka zu unterrichten, da er als Brahmane seinem Stolz nicht nachgegeben habe. Alle, sagte er mit Betonung, gehen zum Monde, wenn sie sterben. Der Mond wird durch ihre Lebenskräfte aufgeschwellt, er ist ja das Tor der Himmelswelt. Wer ihm antworten kann, den läßt er weiter, den anderen läßt er als Regen herabregnen; er wird hier als Wurm, Motte, Vogel, Tiger, Löwe, Fisch, Mensch oder sonst etwas wiedergeboren, je nach den Riten, die er vollzogen hat, oder nach seinem Wissen.*

s. Nr. 78 *Citra fragte Śvetaketu also wie Pravāhana, und seine Frage ähnelt der des Aśvala an Yājñavalkya. Citra war andererseits geradezu polemisch gegen seinen Zeitgenossen König Pravāhana und leugnete dessen Unterscheidung der zwei Wege, des Götterweges zur Sonne und des Ahnenweges zum Monde. Citras Himmelsweg ähnelt etwas mehr dem des Sonnenverehrerers der ersten Generation. Und sein Mond dem des Kaushītaki, der alles frißt. Der Abstieg der gelehrten Ritualisten als Regen in den neuen Mutterleib ist weitgehend gleich dem Ahnenweg des Pravāhana. Der Gedanke eines Examens durch den Mondgott aber war eigenartig.*

2 *Der Mond fragt: Wer bist du? Er antwortet rätselhaft und uns noch unverständlich etwa: Von dir, dem Weisen, dem 15 teiligen, ist der Same gebracht; den bringt, o Jahreszeiten, in den Mann und ergießt ihn in die Frau; ich wurde durch den Vater, das weiß ich, traget mich, ihr Jahreszeiten, zum Nicht-Tode. Kraft dieser Wahrheit, dieser Kasteiung, bin ich Jahreszeit, Kind der Jahreszeit. Wer bin ich? – Du bin ich. – Den läßt der Mond weiter.*

B 1, 5, 14 *Aus dem Mond kommt der Regen, aber auch der Samen. Der Mond verliert seine Sechzehntel beim Abnehmen, beim Abfließen des Samens und des Regens, der zur Wiedergeburt absteigenden Seelen; er schwillt durch ihr Ankommen an. Die Monatshälfte des abnehmenden Mondes wenn die Seelen auf dem Ahnenwege (nach Pravāhana) herabsteigen, war ja (nach dem Brāhmaṇa) den Ahnen geweiht. Die entscheidende Antwort des Eingeweihten: Ich bin du, diese paradoxe Formulierung der*

All-Eins-Mystik aber erinnert an Uddālakas Formel: Das bist Du, o Śvetaketu! Freilich ist der Mondgott derselbe wie der Frager, sind doch beide eins in brahman, insofern alles brahman ist.

Der Geprüfte betritt dann den Götterweg und gelangt nach einander in die sieben 3 Welten des Feuers, des Windes und der Sonne, des Varuna, Indra und Prajāpati, und endlich in die Welt brahmans.

Hier erst verwendete Citra den Begriff des Götterweges, u. z. einerseits anders als Pravāhana, insofern er ihn erst jenseits des Mondes beginnen ließ; ähnlich Pravāhana aber, insofern er durch die Sonne zu brahman führt. Er geht durch verschiedene Himmel, die den schamanistischen Himmelsetagen bei Yājñavalkya ähnlich sind. Auch der verlegte den Ahnenhimmel unter den Götter und nannte Indras, Prajāpatis und brahmans Himmel als die drei höchsten. Die drei untersten Himmel sind bei Citra die der üblichen Götter der drei Welten (Feuer auf Erden, Wind im Luftraum, Sonne am Himmel). Ihnen hat er als vierten Gott Varuna, den Gott des Ozeans, hinzugesellt. Diese Vierzahl paßt zur Reihe der vier Welten bei Hāridrumata (Erde, Luftraum, Himmel, Ozean), und die Dreizahl zu Māhācamasyas Seelenweg durch Feuer, Wind und Sonne zu brahman. Man sieht, welche Gedanken damals im Schwange waren. Aber es war nicht gut, wenn Citra die Welt des Feuers über die des Mondes verlegte, während doch Māhācamasya darunter ganz richtig das Leichenfeuer und Feuer als Gott auf Erden verstand. Citra hat sich eben seine Reihe der Himmel und Götter aus der Tradition unphilosophisch zusammen gesucht und nicht verstanden, sie mit seiner Vorstellung vom Mond zu einer kosmographischen Einheit zu verschmelzen.

Nr. 71

Nr. 72

In der Welt des brahman bewillkommen den Ankömmling 100 himmlische 4-5 Tänzerinnen, 100 mit Salben und 100 mit Kränzen. Er aber geht dem Gotte Brahmā entgegen, denn er weiß, wer er ist. Er kommt dabei zum See Ara und überschreitet ihn kraft seines bloßen Wüschens. Wer aber an die Gegenwart (mit ihren irdischen Freuden) glaubt, ertrinkt dort. Er kommt zu den Zeitgöttern Yeshthihās, die laufen vor ihm davon. Er kommt zum Fluß Alterlos, und überschreitet auch ihn mit seinem Wünschen. Dabei reinigt er sich von guten und bösen Taten. Die guten Taten gehen zu seinen lieben Freunden, die bösen zu seinen Feinden. Er sieht auf beide, auf Tag und Nacht, und auf alle anderen Gegensätze herab wie ein Wagenfahrer auf die Räder seines Wagens. Er kommt zum Baum Ilya (Nahrungsreich), und brahman-Duft dringt in ihn. Er kommt zum Ort Schamhaftigkeit, und brahman-Geschmack dringt in ihn. Er kommt zum Ort Unbesiegt, und brahman-Glut dringt in ihn. Er kommt zu den göttlichen Türhütern Indra und Prajāpati, und sie laufen vor ihm davon. Er kommt zum Gebäude Allerfüllend, und brahman-Glut dringt in ihn. Er kommt zum Thron Weise: dessen wunderbare Füße, Querhölzer usw. sind nichts anderes als Metren der vedischen Hymnen, der Thron selber aber ist Erkennen. Er kommt zum Ruhebett «unermesslicher Glanz», das ist Atem, und dessen Füße sind Glück, Nahrung, Vergangenes und Zukünftiges und verschiedene Metren. Auf ihm sitzt Brahmā, und bei ihm sind zwei Frauen: die «Geistige» und die «Abbild», sie weben die Welten wie Blumenmuster, und dort sind die Mütter (der Welten)

s. Nr. 1, 31

und Nymphen und die Mutterflüsse. Da er Brahmā kennt, geht er mit einem Fuß auf ihn zu.

Wie schön könnte diese Jenseitsschilderung sein, wäre Citra nur nicht gar so hölzern! Zweimal kommt das Motiv des Überschreitens von Wasser kraft bloßen Wünschens vor, das des Fortlaufens von Genien und des Durchdringens mit brahman-Glut. Er hat also überkommene mythische Vorstellungen des Jenseits mit seiner Phantasie nicht ausfüllen können. Daß er die Flüsse, Bäume usw. des Jenseits sich nicht etwa selber erdacht hat, bezeugt ein kurzer ähnlicher Bericht bei einem

Nr. 82 anonymen Nachfolger Yājñavalkyas derselben Generation. Dafür spricht auch, daß Flüsse, Gebirge, Feuer und Ebenen schon in Märchen

F 140ff. und Mythen Primitiver als Grenzen des Totenreichs geschildert werden,

F 162f. der Paradiesbaum am Paradiesfluß, die herrliche Burg des Jenseits und

F 90ff. die Unterwelt mit ihren Toren, Höhlen, Wassern und Treppen in primitiven Schilderungen von Unterweltreisen.

Die himmlischen Tänzerinnen, die göttlichen Gegenbilder der Mädchen, die vor den Königen in ihrem Harem und vor dem Gotte im Tempel seit protohistorischen Zeiten tanzten, kommen dem seligen Weisen entgegen. Er überschreitet einen indischen Styx, über Wasser wandelnd kraft der Magie des märchenhaften bloßen Wünschens. Vor ihm, dem Kenner des Ewigen, fliehen die indischen Horen und lassen ihn vorbei. Er reinigt sich im Himmelsfluß und sieht nun von der Höhe des Himmels gleichmütig Tag und Nacht tief unter sich dahinsausen wie Räder seines Wagens. So hatte ein Brāhmaṇa und Yājñavalkya gedichtet. Endlich kommt der Weise zum Palast mit den beiden Torhütern Indra und Prajāpati, sie geben ihm, dem siegreich daher Schreitenden, den Weg frei (aber es hieß doch, er habe die Himmel dieser beiden Götter längst durchwandert). Er kommt zum Thron und Bett, auf dem Brahmā mit seinen beiden Frauen thront, die wie die Parzen weben. Die Schilderung des Thrones als aus Metren bestehend ist altbrahmanisches Erbgut. Aber Gott Brahmā ist die hier zum ersten Male vorkommende Personifizierung des brahman und blieb von da an der große Gott der indischen Trias Brahmā-Vishnu-Śiva.

B 4, 4, 16

s. Nr. 51

AV 15, 33;

AB 3, 12, 3

Man kann natürlich nicht sagen, daß der unbedeutende Citra diese Gottesgestalt erfunden hat, er hat sie sicher schon im Volksglauben vorgefunden: Im Volke der Adligen und Bauern gab es sicher Kreise, die die mystische Macht der Brahmanen, das brahman, nicht in seiner Abstraktheit verstanden, sondern als Gott deuteten. Sie werden unter dem Einfluß gewisser Monotheisten, die an einen deus otiosus¹ der Art Brahmās glaubten, gestanden haben. Yājñavalkya redete gerne von der Welt oder dem Himmel brahmans; solche Ausdrücke regten die Volksphantasie an, wie sie ja auch populär gemeint waren, denn das rein geistige brahman des Mystikers hat keinen Himmel und ist kein Himmel. Die alten Arya hatten dagegen eine Vorstellung von Yama, dem ersten Menschen, dem ersten Toten und dem König aller nach ihm gekommenen Toten in seinem Reich. Er thront in einem Paradies unter einem großen Baum mit seinen Genossen. Yama muß irgendwie mit

Utnapishtim, dem ersten Toten, aber auch mit Osiris zusammenhängen. Citras Vorstellung vom Totenexamen ist aber anders als die der Ägypter, der alten Griechen und des Zarathustra vom Totengericht. Citras Totenweg ist anders als Zarathustras Fadenbrücke, die die Bösen nicht überschreiten können. Da ist noch nicht zu unterscheiden, was bei Citra altarisches Erbgut² und was vorarischer indischer Bauernglaube war. Die Halle mit dem Gott auf dem Thron, den beiden Frauen und den Tänzerinnen sind nur ein verklärtes Abbild des damaligen indischen Despoten. Die Muttergöttinnen sind sicher śivaitischen Ursprungs. Jedenfalls ist Citra ein wichtiger Zeuge dafür, wie starke und reiche Ströme echten, bunten Volksglaubens neben dem der Philosophen, Mystiker und Ritualisten daherrflossen. Ist doch schon in ein Brāhmaṇa aus diesem Strom die schöne Sage von Naciketas gedrungen, der den Todesgott aufsuchte und mit ihm disputierte, und später ins Epos die Legende der Sāvitrī, die durch ihre weisen Sprüche den Todesgott gewann.

Eigentliche Philosophie steckt nur in zwei Worten Citras: Er nennt den Thron Brahmās das «Erkennen» und sein Ruhebett den «Atem». Diese beiden, Atem und Erkennen, sind auch bei den beiden Königen Ajātaśatru und Pratardana wichtig, deren Textstücke zusammen mit dem des Königs Citra in derselben Upanishad überliefert und also geistesverwandt sind. Atem und Erkennen zusammen bedeuten ihnen das, was Yājñavalkya als Selbst, Uddālaka als Seiendes bezeichnet hat, die letzte Realität. Es ist unwahrscheinlich, daß der unbedeutende Citra diese Begriffe als erster gefunden haben sollte. Eher könnte man es dem gleichzeitigen Ajātaśatru zumuten; es wird jedenfalls schon in dieser Generation eine solche Schule gegeben haben, die man am besten als eine Fortsetzung der alten Atem-Wind-Verehrung mit Übernahme des yājñavalkyaschen Idealismus (brahman-Erkenntnis) verstehen kann. Dazu paßt, daß Citra niemals von einer Seele spricht: Die Atem-Verehrer waren ja indische Behavioristen. Dazu paßt aber nicht, daß er nicht etwa die letzte Realität brahman selber Atem und Erkennen nennt, sondern das Bett und den Thron, auf dem Brahmā sitzt. Er hat also die Atem-Leben-Geist-Natur des brahman neben den Gott Brahmā als zwei leblose Dinge gestellt, eine reichlich unphilosophische Symbolik.

Dieser Gott Brahmā nun unterzieht den ankommenden Weisen einem neuerlichen Examen. Es sieht fast so aus, als habe Citra gewisse Mysterienkulte (man denkt an das gleichzeitige Eleusis) mit Prüfungen von Eingeweihten beim Aufstieg in höhere Grade der Mysten gekannt. Aber sonst haben wir noch keinen Beleg für solche indischen Mysten-Prüfungen. Nun hatte aber auch die gewöhnliche Debatte der damaligen Zeit die Form einer Frageprüfung; die Fürsten wollten ja die wisSENDsten Brahmanen durch solche Disputationen herausfinden, um sie mit ihren Opferriten zu betrauen. Wie also König Pravāhana und Citra den Śvetaketu erst ausfragten, ehe sie ihn als Priester annahmen, so fragt erst der Mond, dann Gott Brahmā selber den Erlösungsuchenden. So fragte die Sphinx den Oedipus.

- 6 *Brahmā fragte: Wer bist du? – Er soll antworten: Ich bin die Jahreszeit und das Kind der Jahreszeit, aus dem Raum als Mutterschoß geboren, aus dem Licht. Dies ist die Glut des Jahres, das Selbst des Gewordenen, Gewordenen, Gewordenen. Du bist das Selbst. Wer du bist, der bin ich. – Wer bin ich? Das Wahre, soll er sagen. – Was ist das? – Das, was etwas anderes als die Lebenskräfte und Götter ist. Das ist das Seiende (sat). Die Götter und Lebenskräfte aber sind das Jenseitige (tyam). Beides zusammen ist das Wahre (sat-tyam). Das ist das All. Dies All bist du. –*

Soweit ist das Spiel der Fragen und Antworten, das wirklich stark an Mysterien erinnert, ähnlich wie beim Monde, nur ist mehr Philosophie hineingeheimnißt: Der Mutterschoß wird Licht und Raum genannt. Die Lichtnatur des Selbst-brahman spielte schon bei Śāṇḍilya und Yājñavalkya eine große Rolle, und der Raum war seit dem Idealisten der 1. Generation als dem Geiste ähnlich erkannt. Die folgenden Sätze Citras sind dann nichts weiter als eine primitivere Fassung der Lehre des Trabanten des Śāṇḍilya, der das Wahre in die zwei, mit den geheimen Silben sat und tyam zu bezeichnenden Rubriken des Materiellen und Immateriellen aufgeteilt hatte. Nur hatte er als immateriell den Atem-Wind, den Raum und die beiden Männer in Sonne und Auge aufgeführt, Citra verstand darunter aber nur die Lebenskräfte und ihre kosmischen Entsprechungen, ihre Götter. Die Lebenskräfte hat er im folgenden Abschnitt aufgezählt.

Wie Arttabhāga den Yājñavalkya nach den acht Greifern fragte, so fragte Brahmā weiter:

- 7 *Womit erfaßt du meine männlichen, weiblichen und sächlichen Namen? – Mit dem Atem, der Rede und dem Denken. – Womit die Gerüche? – Mit dem Atem. – Womit die Gestalten? – Mit dem Sehen. – Womit die Töne? – Mit dem Hören. – Womit die Geschmäcke? – Mit der Zunge. – Womit die Handlungen? – Mit den Händen. – Womit Lust und Leid? – Mit dem Leibe. – Womit die Wonne? – Mit dem Gliede. – Womit die Gänge? – Mit den Füßen. – Womit die Gedanken, das zu Erkennende und die Gelüste? – Mit dem Erkennen, soll er sagen. – Citra sagte dann abschließend zu Uddālaka und seinem Sohn: Die Wasser wahrlich ist mir dies. Dies ist deine Welt. Die Ersiegung des brahman ersiegt, wer dies weiß.*

Citra hat hier zwölf Lebenskräfte aufgezählt und damit Yājñavalkya nachgeahmt, der seiner Frau Maitreyī gegenüber fast genau dieselben zwölf genannt hatte. Die zwölf sind: Die fünf Erkenntnisinne (sehen, hören, riechen, schmecken, tasten), die fünf Tatsinne (reden, atmen, tun, gehen, zeugen), dazu denken und erkennen; statt erkennen hatte Yājñavalkya das Herz eingereiht, statt Leib als Organ für Lust und Unlust hatte er die Haut als Tastorgan. Für Geruch hatte er die Nase genannt, Citra aber hat in seiner unphilosophischen Art den Atem sowohl als Riechorgan wie als Atem, hat also zwei Funktionen oder Organe mit demselben Namen belegt. Ganz tōricht ist aber der Anfang mit der Frage nach den männlichen, weiblichen und sächlichen Namen Brahmās. Der Atem, auch im Sanskrit ein männliches Wort, erkennt die männlichen, die Rede die weiblichen und das Denken die sächlichen

Namen. Sachlich aber sind Beziehungen dieser drei Hauptlebenskräfte (für die sich auch Uddālaka alleine unter allen Lebenskräften interessierte) zu den drei Wortgeschlechtern nicht einzusehen; Citra hat sicher nur mit seiner Kenntnis der Grammatik prunken wollen.

Citras Schlußbemerkung, die Welt sei Wasser, erinnert an Thales und Sanatkumāra, seine beiden Zeitgenossen. Citra hat also das brahman-Selbst des Yājñavalkya dualistisch in ein Urwasser und Brahmā aufgespalten. So war es vor Yājñavalkya in alten Kosmogonien üblich gewesen, und so blieb es in der Volksreligion bis heute. Citra war eben kein Philosoph. Er war ein Fürst, der wie andere, wie Aśvapati, Janaka, Pravāhana, Pratardana, Ajātaśatru Elemente des Volksglaubens in die philosophierenden Brahmanenkreise hineinrug und auf sein Wissen so stolz war, daß er behauptete, es hülfe bei der großen Prüfung im Totenreich zur Seligkeit. Diese beiden Totenrichter Mond und Brahmā fragten aber nicht nach ethischen Handlungen wie Radamanthys, Minos und Aiaikos der Griechen, nicht werden die Taten des Toten gewogen, wie die Ägypter lehrten, es genügt ein bißchen Wissen um die Sinne und ihre Objekte, um die Einheit Gottes und der Seele. Das wird den Sterbenden zum Trost erzählt. Höllenschilderungen aber hat Citra vermieden.

d) Drei Wiedergeburten bei einem Anonymus. Nr. 77

Im Manne ist der Embryo von Anfang an als Same vorhanden. Der Same ist nämlich die Glut aus allen Gliedern. So trägt der Mann sein Selbst in sich, und wenn er den Samen in die Frau entläßt, so ist das seine erste Wiedergeburt. Die Mutter aber muß man unterhalten, weil sie den Embryo trägt und unterhält. Der Vater vollzieht für den Sohn unmittelbar nach seiner Geburt die Riten. Insofern ist das seine zweite Geburt, denn die Riten vollzieht er eigentlich für sich, der im Sohne wiedergeboren ist, für die Fortführung seines Geschlechts. Von da an hat der Sohn an Stelle des Vaters die Riten zu vollziehen. Aber das Selbst des Vaters verläßt im Tode diese Welt und wird in seiner dritten Geburt wiedergeboren.

Janaka hatte von der Wiedergeburt des Vaters im Sohn, dieser altbrahmanischen Vorstellung gesprochen. Yājñavalkya hatte diese Art Wiedergeburt ausdrücklich abgelehnt. Pravāhana hatte dann ausführlich über die eigentliche Seelenwanderung geredet. Aber dieser Anonymus versuchte, die janakasche Wiedergeburt des Vaters im Sohne mit der pravāhanaschen nach dem Tode zu vereinigen. Das ist aber unmöglich, denn beide schließen einander aus. Entweder geht das Selbst des Vaters in den Leib des Sohnes über, den er bei Lebzeiten zeugt, oder es geht beim Tode nach kurzem oder langem Aufenthalt im Himmel in einen anderen, nicht verwandten Embryo ein. Und es ist gar eine gesuchte Spitzfindigkeit, noch die Zeugung als besondere Wiedergeburt dazu zu stellen. Gewiß war drei eine beliebte Zahl und hatte man schon im Brāhmaṇa von drei Geburten gesprochen: Bei der

§ 11, 2, 1, 1 leiblichen Geburt, beim Opfer und bei Leichenbrand (wenn man im Jenseits neu ersteht). Es war aber unsinniger Manneshochmut zu behaupten, der Embryo sei von Anfang an im Manne da, als wenn menschliche Jungfernzeugung möglich wäre (die des Weltschöpfers, der völlig alleine war, war doch etwas Anderes). Später wenigstens wußten die Hindu ganz gut, daß Mann und Weib zusammenwirken müssen, und meinten, das Blut des Weibes verbinde sich mit dem Samen des Mannes zum Embryo. Es war aber auch eine in Alt-Indien öfters belegte Vorstellung, daß das Weib nichts weiter ist als ein Lederschlauch, in den der Mann seinen Samen füllt, wie Wasser in einen Schlauch¹. Nur der Vater, nicht die Mutter, ist dem Sohne verwandt; das soll gerade damals Jät. 487 Śvetaketu seinem Vater gegenüber betont haben¹. Und ein Gott soll es dem König Dushyanta zugerufen haben, als er sein Weib Śakuntalā in seiner Verblendung nicht wiedererkannte und ihren, seinen Sohn Bharata nicht anerkennen wollte. – Wieviel edler empfand dagegen Yājñavalkya, wenn er lehrte, daß das Weib die Hälfte des Mannes ist, und lieb ist, weil es das Selbst des Mannes ist. Und doch hat unser rigoros vaterbetonter Anonymus geraten, die Mutter zu ehren, ganz wie Śakuntalā ihren König und Gatten in jener Szene mahnte.

Diese absonderliche Drei-Wiedergeburten-Lehre ist eingebettet in einen langen Text, aus dem wenigstens die Hauptpunkte erwähnt werden müssen, weil hier eines der seltenen umfassenden Systeme der Upanishadphilosophie als geschlossenes Ganzes dargelegt ist. Der Anonymus begann mit einer Kosmogonie: Im Anfange war das Selbst ganz alleine da und schuf aus sich. Schöpfer war also das Selbst! Citra hatte aus dem brahman den Gott Brahmā gemacht, unser Anonymus aber machte das Selbst zum Gotte, und das mit gewissem Recht, denn was war das reine Selbst in Yājñavalkyas Erlösungslehre anderes als der Geist des Schöpfers vor der Schöpfung?

A 1, 1
Nr. 71, 76 *Dies Selbst also schuf, aus sich selbst hervorbringend, die vier Welten des Himmels, des Luftraums, der Erde und des Wassers unter ihr und rings um die Erde (auch Citra und Hāridrumata sprachen damals von vier statt wie üblich von drei Welten!). Das Selbst holte dann aus dem Urmeer einen Tonklumpen und formte ihn wie ein Töpfer zum Urriesen (So ähnlich schuf Jahve Adam aus einem Erdenkloß und schuf der Schöpfer in der Mythologie der Birhor² den ersten Menschen aus Ton). Das Selbst buk dann den Urriesen mit der Glut seiner Kasteiung (als ein echter Töpfer, der seine Töpfe im Ofen brennt). Dabei kamen aus den Leibesöffnungen des Urriesen die Lebenskräfte und die Götter hervor: aus dem Munde die Rede, aus ihr als ihre Gottheit und kosmische Entsprechung Agni, der Feuergott; aus der Nase der Atem, aus dem der Windgott. . . , aus der Haut kamen die Haare hervor, aus denen die Pflanzen. Es war einerseits ein uralter indoeuropäischer Zug, daß die Pflanzen die Haare des Riesen waren; es war aber auch eine Entdeckung Yājñavalkyas, die Haut als Tastorgan den anderen Lebenskräften beizuordnen.*

2, 1 *Diese Götter hatten keinen Standpunkt und fielen daher ins Meer, der Riese aber verfiel dem Hunger und Durst. Also baten diese Götter den Schöpfergott um*

einen Standort, an dem sie essen könnten, fuhr der Anonymus etwas unlogisch fort. Ihm wie dem Hungerkosmogonen der 1. Generation war Essen der Sinn der Schöpfung und war alles Leben, alles Sinnes- und Geistesleben ein Essen. *Das Schöpfer-Selbst schuf also erst eine Kuh, dann ein Roß, und endlich den Menschen; erst mit dem waren die Götter zufrieden und gingen in ihn in mikrokosmischer Form ein in Entsprechung zu ihrem makrokosmischen Hervorkommen aus dem Riesen, derart daß der Feuergott als Rede in seinen Mund einging. . . So hatten die Götter ihre Standorte.*

Nr. 14

2, 2-3, 2

Das Selbst schuf ihnen jetzt ihre Speise (d. h. es schuf den Sinnen, Lebens- und Geisteskräften ihre Objekte), u. z. braute es mit der Glut seiner Kasteiung aus dem Urwasser eine Gestalt, das Essen. Aus dem Urwasser war schon der Urriese hervorgekommen und hatte der Schöpfergott mancher indischer Primitiven seine helfenden Tiere, Tauchervogel, Krebs oder Wurm das erste Bißchen Erde hervorholen lassen, um damit die breite Erde über den Wassern zu schaffen. Aus dem Wasser war nach altarischer Vorstellung das Roß hervorgekommen, aus ihm also kam auch die Göttin Nahrung. An sie, Ilā, glaubten schon die vedischen Inder: Ihre Hände und Füße sind Butter, denn sie ist die Personifizierung der Butter-Opferspenden.

s. Nr. 15

Kaum war sie aufgetaucht, wollte die Rede sie fassen, sie saß ja im Munde des Menschen und war der Feuergott, der Mund der Götter. Aber kann man etwa durch bloßes Reden satt werden? Dies bizarre Argument, daß man nicht etwa durch Aussprechen der Worte essen, Reis, Butter usw. satt werden kann, war noch 1000 Jahre später in Indiens Logik lebendig. So wenig änderte sich dort das Denken! Damals gab es nämlich radikale Begriffsrealisten, die behaupteten, ein Ding und seine Bezeichnung seien identisch; gegen sie sagte ein realistischer Logiker: Dann müßte man sich ja schneiden, wenn man das Wort Schere im Munde führt, und satt werden, wenn man vom Essen redet.

3, 3

NS 2a 51

Die Göttin der Nahrung also floh und ließ sich weder von der Rede noch vom Atem, Sehen, Hören. . . fassen, und doch hatte Aruna gemeint, u. z. sicher auf Grund eines Volksglaubens, daß Götter (freilich nicht Menschen) durch bloßes Ansehen der Nahrung satt werden, andere, daß die Götter mit Atem als ihrem Munde essen. Aber der Aushauch, der der Atem im Darne ist, vermochte die Göttin zu fangen und vermag die Nahrung zu verdauen. Er ist also der Beste der Atemkräfte.

3, 4-9

Nr. 36

Ś X, 1, 4, 12

3, 10

So lehrte unser Anonymus mit seiner Variante der alten Fabel vom Rangstreit der Lebenskräfte, in der noch wie in Rom und Ägypten von Essen und satt-Werden die Rede war. Rückert hat diese Geschichte mit einer moralischen Schlußwendung, und, indem er das Wort für Atem mit Leben übersetzte (was an sich möglich ist) in Verse gefaßt:

Br. Erz. I, 61

Vernimm ein altes Wort, das fremd und seltsam klingt,
Doch, wenn du es verstehst, dir auch Belehrung bringt.

Nachdem das Leben schuf der Schöpfer, schuf er Nahrung,
Die er aus Wasser zog, dem Leben zur Bewahrung.

Die Nahrung aber floh wie einen Feind das Leben,
 Das nun mit jedem Sinn ihr suchte nachzustreben.
 Nachsandt' es ihr den Blick, die flüchtige zu fassen,
 Doch Nahrung wollte sich vom Blick nicht halten lassen.
 Hätte sie so gedient dem Leben zur Bewahrung,
 So würde satt ein Mensch durchs bloße Sehn der Nahrung.
 Nachsandt' es ihr das Wort, die flüchtige zu fassen,
 Doch Nahrung wollte sich vom Wort nicht halten lassen.
 Hätte sie so gedient dem Leben zur Bewahrung,
 So würde satt ein Mensch durchs Nennen schon der Nahrung.
 Nachsandt' es ihr den Hauch, die flüchtige zu fassen,
 Doch Nahrung wollte sich vom Hauch nicht halten lassen.
 Hätte sie so gedient dem Leben zur Bewahrung,
 So würde satt ein Mensch durch den Geruch der Nahrung.
 Nachsandt' es ihr das Ohr, die flüchtige zu fassen,
 Doch Nahrung wollte sich vom Ohr nicht halten lassen.
 Hätte sie so gedient dem Leben zur Bewahrung,
 So würde satt ein Mensch durch Hören von der Nahrung.
 Gedanken sandt es nach, die flüchtige zu fassen,
 Doch Nahrung wollte sich vom Geist nicht halten lassen.
 Hätte sie so gedient dem Leben zur Bewahrung,
 So würde satt ein Mensch durchs Denken an die Nahrung.
 Da sandt' es nach die Hand, die flüchtige zu fassen,
 Doch Nahrung wollte sich auch so nicht halten lassen.
 Hätte sie so gedient dem Leben zur Bewahrung,
 So würde satt ein Mensch durchs Rühren an die Nahrung.
 Da nahm das Leben selbst die Nahrung in den Mund,
 Zog sie in sich hinab, und fühlte sich gesund.
 Und wenn das Leben krank vor Hunger wird, so sucht
 Es Nahrung wieder so, die stets ist auf der Flucht.

Damit war der Mensch geschaffen und seine Ernährung, zugleich aber auch das lebendige Erfassen der Umwelt durch die Sinne sichergestellt. Aber das Selbst war damit als Schöpfer nicht zufrieden. Hatten schon die Alten berichtet, daß der Schöpfer in seine Schöpfung einging, so mußte unser Anonymus, dessen Schöpfer ja das Selbst war, erst recht das Selbst als Subjekt, als inneren Lenker, wie Yājñavalkya es nannte, in den Menschen eingehen lassen. Die Rangstreibfabel war Eigentum der Atem-Wind-Verehrer; sie glaubten an keine Seele neben den selbständig wirkenden Lebenskräften. Nicht so unser Anonymus. Er folgte ja Yājñavalkyas Mystik des Selbst und ließ es auf dem Wege in den Leib des Menschen eingehen, auf dem es nach Yājñavalkyas Lehre im Sterben aus ihm hinausgeht: *durch die Scheitelnah des Schädels.*

3, 12
 s. Nr. 78

So in den Menschen gelangt, hat es drei Stätten in ihm: im Wachen im rechten Auge, im Traume im Denken und im Tiefschlaf im Herzen. Diese Lehre der

drei Zustände war ein Erbe Yājñavalkyas, aber unser Anonymus ging weit über ihn hinaus und lehrte mit ausgesprochenem Illusionismus: *diese drei Zustände des Subjekts sind drei Zustände des Traumes, auch der des Wachens!*

Das Selbst aber erkannte sich als eins mit seinem Schöpfer und zugleich als das sehende Subjekt und daher, weil es dies sah (idam adarśam) heißt es Idamdra. Das aber ist der Geheimname des Gottes Selbst, den die Menschen Indra aussprechen. Damit bekannte sich der Anonymus zu dem Indra, der nach Yājñavalkya eigentlich Indha hieß und im Herzen und Auge wohnte. Die Gleichung Indra, der alt-vedische Gott der Krieger, ist das Selbst, war aber in der 5. Generation die Grundlage der Philosophie des Königs Pratardana. 13-14

Nr. 91

Es folgt bei unserem Anonymus die obige Lehre von den drei Wiedergeburt und danach ein letzter Abschnitt, der durch die Frage des Ushasta an Yājñavalkya eingeleitet ist: *Was ist dies Selbst? Antwort: Das, wodurch man sieht, hört, riecht, redet, schmeckt und erkennt (Es ist das Subjekt, von dem Yājñavalkya sprach).* Aber es wird auch das Herz und das Denken genannt, Bewußtsein, Erkennen, Erkenntnis, Einsicht, Schau, Gedanke, Verstand, Gedächtnis, Entschluß, Wille, Leben, Wunsch, Wollen: *All dies sind nur Namen für das eine Erkennen.* Man erinnere sich, daß Uddālaka die Nagelschere usw. als bloße Namen und Bezeichnung, als bloße Umformung des Stoffes Eisen zu verstehen gelehrt hatte. Entsprechend sagte unser Anonymus, daß es nur das eine Selbst als Subjekt, als Erkennen gibt, und daß alles Andere nur seine Aspekte oder Synonyma sind, wie wir sagen können. Von da an bis in die späte Logik der Hindu hinein blieben Synonym-Definitionen insbesondere für Geist, Denken und Erkennen üblich. A 3

NS Ia 15

Dies intelligible Selbst war aber für unseren Anonymus zugleich Gott und All, Brahmā, Indra und Prajāpati; es war ihm also die Trinität des Gottes Brahmā des Königs Citra und der Upanishaden, des Indra der vedischen Krieger und des Prajāpati, des Schöpfergottes der Brāhmaṇa-Kreise. Es war ihm aber auch alle anderen Götter, denn Reden und Feuergott, Sehen und Sonne sind, meinte er, nichts anderes als das Selbst. Es ist weiter die Fünfergruppe der Elemente Erde, Wind, Raum, Wasser und Lichter, die Yājñavalkya als erster zusammengestellt hatte.

Neben Gott, Götter und Elemente stellte unser Anonymus endlich die Lebewesen und bemühte sich geradezu rührend um möglichste Vollständigkeit, aber kam damit freilich nur zu großer Umständlichkeit: Das Selbst ist auch alle Art kleiner Kriechtiere, und es ist alle Wesen, die 1) aus Eiern, 2) aus der Gebärmutter, 3) aus Keimen und 4) aus Schweiß geboren sind (die vierte Art sind Läuse usw.). Es ist Rosse, Kühe, Menschen und Elefanten: wieder eine Viererreihe, die man sich verschieden ableiten kann. Einerseits waren Pferd, Kuh und Mensch schon vorher genannt als Standorte, die Gott den Göttern anbot. Sie waren auch mit Schafen und Ziegen zusammen zur Fünferreihe bereits in der 1. Generation zusammengestellt gewesen. Ander- Nr. 29

seits waren Stier, Elefant, Roß und Löwe von den alten Indern als die vier mythischen Tiere den vier Himmelsrichtungen zugeordnet worden³. Endlich teilte unser Anonymus die Lebewesen dreifach in die, die sich bewegen, fliegen und feststehen. Mit den letzteren schloß er auch die Pflanzen in die besetzte Natur ein, was an Uddālaka und Pravāhana erinnert. Unser Anonymus hat also mit Gott, Göttern (die die Lebenskräfte mit umfassen), Elementen und Lebewesen eine für damalige Zeiten recht umfassende Aufstellung des All gegeben, aber wenn man sie den anderen Aufstellungen etwa bei dem Reihenphilosophen der 1. Generation, Yājñavalkya, Hārīdrumata und Māhācamasya vergleicht, so fragt man sich, warum er nicht neben die drei Welten mit ihren Göttern auch die drei Veden gestellt hat. Er war eben ein Antiritualist, ein echter Upanishaddenker der Zeit nach Yājñavalkya, und sein Text umfaßte mit Kosmogonie, Rangstufen, Wiedergeburtstheorie und einem Kapitel über die Einheit des All und Selbst alles, was ein Damaliger durchdenken konnte, nur fehlt alles Moralische. Und dieses große Textstück ist – eine Seltenheit! – aus einem Guß, steht freilich an philosophischer Tiefe weit unter Uddālaka und Yājñavalkya.

Nr. 29; 71, 72
B 3, 7; 4, 5,
11

e. Satyakāma, der reine Tor und grausame Lehrer, Nr. 78

Pravāhanas Schilderung des Götterweges hat Satyakāma am Ende der Unterweisung seines Schülers Upakosala wörtlich wiederholt. Satyakāma mußte mit Śvetaketu bereits erwähnt werden, weil er zur Asketensekte der Jābālas gehört, die nach Satyakāmas Mutter Jabālā heißen. Satyakāmas Lehrer Hārīdrumata gehörte mit seiner langweiligen Reihenlehre deutlich zu Māhācamasya und also in die vierte Generation. Satyakāmas eigene Lehre endlich ist ohne Yājñavalkya undenkbar, und er soll auch von Uddālaka gelernt haben. Sein Platz innerhalb der 4. Generation ist also einigermaßen gesichert. Mehr aber als seine Lehre müssen die Szenen aus seinem Leben¹ wiedererzählt werden, denn bei all ihrem märchenhaften Ton enthüllen sie uns doch wesentliche Züge des Lebens und der Ideale der Brahmanen der damaligen Zeit.

Nr. 71

C 4, 4-9 *Satyakāma wuchs bei seiner Mutter Jabālā in Armut auf. Als er ein Jüngling war, fragte er sie nach seinem Familiennamen, denn er wollte zu einem Brahmanen in die Lehre gehen. Sie aber gestand ihm, daß sie ihn nicht wußte. Denn in ihrer Jugend sei sie dienend viel herumgekommen und habe ihn so empfangen. Er solle nur sagen, er sei der Sohn der Jabālā. Er ging zu Hārīdrumata und tat nach ihre Worten. Der Lehrer erkannte daran, daß Satyakāma ein Brahmanensohn sein müsse, denn nur ein solcher sage so ehrlich die Wahrheit. Er nahm ihn in die Lehre, gab ihm dann eine Herde von 400 ausgesucht mageren Kühen zu hüten, und der Jüngling erklärte, nicht eher mit ihnen heimzukehren wollen, ehe er sie auf 1000 gebracht habe. So nomadisierte er eine Reihe von Jahren mit seiner Herde, und als ihrer 1000 geworden waren, redete ein Stier der Herde ihn an und sprach: Laß uns heimkehren, ich werde dir ein Viertel des brahman erklären (und*

er tat so in Übereinstimmung mit der Lehre des Hāridrumata); ein weiteres Viertel wird dir das Feuer sagen. Satyakāma trieb, als es Morgen war, die Herde in heimatlicher Richtung weiter. Wo sie gegen Abend waren, legte er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Feuerholz auf und setzte sich westlich hinter das Feuer, so daß er nach Osten blickte, und das Feuer lehrte ihn das zweite Viertel des brahman. Am nächsten Abend lehrte ihn eine Gans, am vierten Abend ein Tauchervogel, ein weiteres Viertel des brahman. Am folgenden Tage kam er zum Hof des Lehrers. Der empfing ihn: «Satyakāma, wie ein brahman-Wissender leuchtest du, wer hat dich belehrt?» – Andere als Menschen, antwortete er; der Herr möge es mir aber noch einmal erklären, denn ich habe von Euresgleichen gehört, daß nur das vom Lehrer Gelehrte taugt.» Da lehrte ihn Hāridrumata genau dasselbe wie die Tiere und nichts wich davon ab.

Um die wenigen Siedelungen der Bauern in der Gangesebene streckten sich damals noch endlose Djangel, und in ihnen nomadisierten die Hirten mit gewaltigen Rinderherden. Vier Tage brauchte Satyakāma für den Rückmarsch, an die 100 km war er also fortgewandert. In der Einsamkeit des Djangels hat er beim abendlichen Feuer in frommer Haltung den Blick der im Osten viele Stunden später aufgehenden Sonne zugewendet, die Belehrung durch Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel empfangen. Gänse verkündeten Raikvas Ruhm, Gott Brahmā reitet auf der Gans wie Apollon der Griechen, beide wohl späte Nachkommen alter Schamanen, deren Seelen auf Gänsen in die vielen Himmels- etagen und Unterwelten zu fliegen vermögen. Wildgänse ziehen mit ihren Zügen von Indiens Tropenwelt bis in die fernen Eiswüsten Tibets, und Yājñavalkya nannte daher die im Traume wandernde Seele eine goldene Gans. Brahmā nahm einmal, heißt es im Epos, die Gestalt einer Gans an und belehrte Heilige über die Tugend der Duldsamkeit. Gänse aber waren auch die Liebesboten, die zwischen dem Prinz Nala und seiner geliebten Damayantī hin und her flogen, was man in Rückerts Nachdichtung nachlesen möge.

12, 299

Das Feuer ist der Gott Agni, es lebt als lieber und ehrwürdiger Gast im Hause. Vor ihm darf man nicht ausspucken, und manchmal tritt der Gott in menschlicher Gestalt aus ihm hervor und hilft seinen Hausleuten. Liebe und Pflege des Herdfeuers brachten die Arya aus ihrer Heimat mit, und bei Letten usw. lebt sie noch heute im Volke².

C 2, 12

Solchen übermenschlichen Helfern lauschte der Jüngling, wie Baka der heulenden Hundemeute. Der Hirt hat ja seine besondere Roman- tik. Der Held Krishna verlebte seine heldische Jugend unter Hirten im Djangel. Insofern ist Satyakāma ein geistliches Gegenstück zum heldischen Hirten Krishna.

Nr. 6

Andererseits ist er ein brahmanischer Gegenspieler des Rāma, des Hel- den der Wahrheit, jener anderen Inkarnation Vishnus. Rāma gehört in die Zeit der 3. Generation der Upanishaden mit Janaka und Aśvapati, während Krishna erst in der 5. Generation von Ghora belehrt wurde. Beide waren also ungefähre Zeitgenossen Satyakāmas, und dessen Gestalt ist also vielleicht von Brahmanen absichtlich als Gegenspieler der beiden größten Heroen der Kshatriyas hingestellt. Satyakāma heißt «der, der die

Nr. 92

s. zu B 3, 9, 12

Wahrheit liebt». Wahr sein bedeutet aber den Hindus sowohl wahr reden wie auch sein Wort halten. Beide Tugenden betätigten Rāma und Satyakāma. Dieser Sohn der Magd sagte ehrlich seine fragliche Abstammung, er hielt sein Wort und brachte die Kühe auf 1000, und er gestand dem Lehrer seine Belehrung durch die Tiere. Man könnte also zweifeln, ob der Name nicht eher der eines brahmanischen Ideals als eines lebenden Menschen gewesen ist. Aber es kann auch damals Sitte gewesen sein, solche bedeutungsvollen und verpflichtenden Namen zu geben, denn «wahrredend», Satyavacas hieß der Lehrer der Wahrheit in der 5. Generation mit einem vielleicht ebenfalls nicht schon am 10. Tage nach der Geburt nach alter Sitte gegebenen, sondern später mit tiefer Absicht angenommenen Namen. Nur ein Brahmane bleibt so bei der Wahrheit, urteilte Hāridrumata, aber die Kshattriyas stellten Rāma als ihr Wahrheitsideal auf: Rāma machte das Wort seines Vaters wahr, der ihn in die Verbannung schickte, obgleich sein Vater durch eine Haremsintrige irregeführt worden war und das Volk und die Minister dringend abrieten und Rāma als König behalten wollten. Er blieb 14 Jahre im Djangel, wie sein Vater befohlen hatte, ehe er heimkehrte. Er hütete freilich dort keine Rinder, er bestand vielmehr die fürchterlichsten Kämpfe; aber doch hat auch er das lange Djangelleben mit Satyakāma gemein, und Tiere, Affen und Bären, waren seine Helfer.

Satyakāma gehörte wie Raikva zum etwas märtyrerhaften Typ Brahmanen. Er war der Sohn einer Magd wie Kavasha, dessen Legende im Brāhmana erzählt worden war und den die Kastenbrahmanen nur widerwillig und erst nach einem Wunder anerkennen wollten. Gerade nach seiner Mutter Jābālā nannten sich die Asketen der Jābālas, hatte doch auch er selber nur den Mutter-, keinen Vaternamen. Das weist auf noch im Dunkeln liegende Hintergründe sexueller Orgien und Sekten. Ihn, die Frucht der Liebe, den Wahrheitsfanatiker, den Mystiker der Richtung Yājñavalkyas und den zu asketischem Leben bereiten, a auch gegen seinen Schüler ungemein strengen und anspruchsvollen Lehrer nahmen sich die späteren Asketen wohl mit besonderer Absicht als Ideal. Seine Lehre war ja gemeint, dem Hörer zu zeigen: Seht, wie Schweres ein Adept unseres Geheimwissens auf sich nehmen muß, aber am Ende winkt ihm erlösendes Wissen. Auch die Tiere lehren wunderbarer Weise nichts anderes als der menschliche Lehrer, nur genügt es nicht, sich auf solche übermenschliche Belehrung (wir würden sagen, auf Offenbarung oder Inspiration) zu verlassen. Es muß ein menschlicher Lehrer, ein Brahmane sein; nur er hat das Vorrecht zu lehren, und er ist zu verehren, so grausam er auch scheinen mag. Denn er ist der einzig wahre Quell allen Heils.

Uddālaka hatte seinen Leib für seinen Lehrer geopfert. Uddālakas Mitschüler Upamanyu wurde von seinem Lehrer mit einer Herde Kühe ins Djangel geschickt, bis sie sich verdoppelt hätten, ja, damit die Kälber kräftiger heranwüchsen, verbot der Lehrer ihm, von der Milch der Kühe zu trinken^a, und gab ihm doch keine andere Nahrung,

bis der arme Junge endlich Kräuter des Djangels aß und an ihnen erblindete. Ein dritter Mitschüler, Veda, wurde vom Lehrer als Packochse⁴ mißbraucht ohne zu murren. Im weglosen Djangel sind ja Wagen von wenig Nutzen, und noch heute treibt man leichter eine Herde Ochsen mit kleinen Packlasten von Dorf zu Dorf. So sklavenhaft war die Lage der damaligen Schüler. Satyakāma aber zeigte seinem Schüler gegenüber noch eine ganz andere Schattenseite der damaligen Lehrer:

Upakosala, Sohn des Kamala, pflegte 12 Jahre, wie es sich gehörte, die rituellen drei Feuer im Hause des Lehrers Satyakāma. Alle anderen Schüler entließ er nach beendeter Lehrzeit, nur ihn nicht. Seine Frau warnte ihn, der Schüler verdiene Belehrung und, wenn er sie ihm nicht erteilte, würde das Feuer ihn belehren. Aber er hörte nicht auf sie, sondern zog fort (Brahmanen liebten es ja, von Hof zu Hof zu wandern). Der Schüler sorgte sich, weil er nichts lernte, und konnte nichts mehr essen. Die Lehrersfrau ermunterte ihn, aber er lehnte ab: Der Mensch steckt voller Lüste, sie sind wie Krankheiten, ich werde nichts essen. – Da besprachen sich die drei Feuer und beschlossen, ihn zu unterweisen, da er sie aufopferungsvoll versorgt hatte. Sie belehrten ihn, und schon kam Satyakāma heim, sah, daß der Schüler wie ein Kenner des brahman glänzte, und fragte, wer ihn belehrt habe. Upakosala wich erst aus und wies nur auf die Feuer hin, daß sie sich wunderbar verhalten könnten. Diese Andeutung genügte dem Lehrer und er unterwies ihn, indem er über deren Belehrung noch wesentlich hinausging.

C IV, 10 ff.

Warum zögerte der Lehrer über die üblichen 12 Lehrjahre hinaus? Wollte er die Arbeitskraft seines Sklaven ungebührlich ausnutzen?⁶ Wartete er nur auf ein Wunder, weil er selber in seiner Jugend eines erlebt hatte und er den Upakosala für begabt genug ansah? Wie dem auch sei, in den folgenden Jahrhunderten wurden in Indien die sogenannten Sūtras verfaßt, Kodices moralisch-ritualisch-sittlicher Vorschriften, in denen unter anderem auch die Lehrzeiten, die Pflichten der Lehrer und Schüler im Einzelnen festgelegt wurden, um solchen Mißständen abzuweichen.

Upakosala steht als ein asketischer Jüngling vor uns. Ihn ekelte vor den Lüsten des Leibes, und das gestand er dem Weibe seines Lehrers, mit dem er lange Zeit alleine im Hause weilte. Meinte er nicht nur die Gier nach Essen, sondern auch die Liebe? Hat der Lehrer ihn auf die Probe stellen wollen wie Veda den Udanka? Die Lehrersfrau wird freilich nur als mütterlich um den Jüngling besorgt geschildert und als besorgt um den Ruf ihres Mannes und um sein Lehrmonopol. Sie hat nichts von Potiphars Weib an sich. Aber es war für manche Frau eines asketischen Brahmanen schwer, das zeigt Lopāmudrā.

Nr. 68

In Satyakāmas Lehre kam Moral, Wahrheit oder Entsagung nicht vor. Er hatte von Hāridrumata vier Viererreihen gelernt und lehrte den Upakosala ganz andere drei Fünferreihen, über deren Zusammenstellung grübeln mag, wer Lust hat:

Nr. 71

*Erde-Feuer-Essen-Sonne-Mann in der Sonne
Wasser-Himmelsrichtungen-Sterne-Mond-Mann im Monde
Atem-Raum-Himmel-Blitz-Mann im Blitz.*

- Jedes der drei Feuer lehrte eine dieser Reihen, aber gemeinsam lehrten sie die Gleichung: brahman ist Atem, Wonne und Raum (Atem war auch von Citra als brahman anerkannt, Wonne war der eine der Hauptbegriffe Yājñavalkyas, und Raum war das Größte nach Pravāhana. Satyakāma aber fügte diesen Lehren der drei Feuer noch folgendes hinzu:.) Die Feuer haben mit den drei Reihen nur die Welten des brahman gelehrt, nicht das brahman, das Selbst selber. Das Selbst ist keiner der drei Männer in Sonne, Mond oder Blitz, sondern der im Auge (genau dieselben Worte brauchte sein Zeitgenosse Prajāpati). Ihn befleckt weder Butter noch Wasser, das etwa ins Auge spritzt (was bei Opfern oft vorgekommen sein mag) und, wie kein Wasser am Lotusblatt haftet, so haftet keine Befleckung durch Sünden am Kenner des brahman (das ist im Sinne Yājñavalkyas gedacht). Ihn, den Kenner, nennt man den Ansich-Reißer des Heils, den Gewinner des Heils, und den Gewinner des Ganzen (mit primitiver Magie hat Raikva der Zusammenraffer der Verdienste geheißt). Und wenn man seine Leiche im Feuer verbrennt, geht er in seinen Glanz, in den Tag, in die erste Monatshälfte, ins Sommerhalbjahr, ins Jahr, in die Sonne, in den Mond, in den Blitz. Dort ist ein übermenschlicher Mann, der bringt ihn zu brahman. Das ist der Götterweg, der brahman-Weg. Wer ihn geht, kehrt nicht in die Menschenwelt zurück.

Dieser Totenseelen-Weg ist dem des Pravāhana ungemein ähnlich, nur hatte der von dem Götterweg zur Sonne den Ahnenweg zum Mond unterschieden; aber auch Citra hatte beide vereinigt. Mit diesen Lehren ging Satyakāma im Sinne seiner Generation über seinen Lehrer Hāridrumata hinaus. Es wird auch berichtet, er habe das brahman dem Denken gleichgestellt. Glaubwürdiger ist, daß er eine Variante der Rangstreitfabel gelehrt hat. Er hat brahman ja unter anderem auch mit Atem gleichgesetzt, und auch sein Zeitgenosse mit den drei Wiedergeburten kannte eine Variante; diese Fabel war also noch durchaus lebendig. Mit seiner Variante jener Fabel aber war ein Ritus verbunden, durch den man zum Vorzüglichsten, zum König und Oberkönig der Seinen werden kann; der Atem ist ja das Vorzüglichste unter den Lebenskräften. Die Fabel ist hier also als eine Art Ätiologie zu jenem Ritus gestellt. Zum Ritus gehört, daß man sich in der Vollmondnacht hinter das Opferfeuer setzt mit dem Gesicht nach Osten, wie sich Satyakāma in seiner Schülerlegende ans Feuer zu setzen pflegte. Und auch dieser Ritus wird ausdrücklich dem Satyakāma zugeschrieben.

- B 4, 1, 6
C V, 1; B 6, 1
Nr. 77
B 6, 3, 11
AB 8, 7; § 13,
5, 3, 1
Nr. 62
K 2, 2
- In den Brāhmanas wird Satyakāma als Autorität für gewisse umstrittene Feinheiten von Riten in Polemiken erwähnt, u. z. mit Uddālaka zusammen, der auch jenen Ritus gekannt haben soll. Den Ritus soll ferner Madhuka Paingya gekannt haben, und hinter dessen Textstück wird in der Tat eine Variante jenes Ritus gelehrt.

3. Kampf um Idealismus und Materialismus

Die klare Aufstellung des Idealismus durch Śāṇḍilya und Yājñavalkya forderte zu Widerspruch heraus. Ihre idealistische und mystische Deutung des «brahman» und «Selbst» als Geist wurde durchaus nicht

allgemein angenommen. Śvetaketu widersetzte sich in seiner Art der hohen Philosophie seines Vaters, und Pravāhana setzte in seiner Seelenwanderungslehre die materialistisch-behavioristische Seelenleugnung der Atem-Wind-Verehrer fort. Von ihm ist aber auch eine Disputation gegen zwei Brahmanen erhalten, die uns an dem anderen Problem des Raumes seine Stellung contra Yājñavalkya zeigt:

a) Śilaka und Caikitāyana disputierten gegen Pravāhana über den Raum. Nr. 79-80

Diese drei Männer kamen zu einer Disputation über das Wesen des Hymnus zusammen. Der König erklärte, er wolle zunächst den beiden gelehrten Brahmanen lauschen. So begann Śilaka zu fragen: Woher kommt der Hymnus? Caikitāyana antwortete: Aus dem Ton. – Woher kommt der Ton? – Aus dem Atem. – Woher kommt der Atem? – Aus dem Essen. – Woher das Essen? – Aus dem Wasser. – Woher kommt das Wasser? – Aus dem Himmel. – Was ist die Herkunft, die Ursache, die Grundlage des Himmels? – Über den Himmel darf man die Fragen nicht hinaustreiben; er ist die letzte Ursache des Hymnus, antwortete Caikitāyana, soweit reicht sein Wissen. Es war fast wörtlich dasselbe wie das eines namenlosen Verehrers der Rede aus der 1. Generation, der den Hymnus als letzte Quintessenz einer Reihe: Rede, Mensch, Pflanzennahrung, Wasser und Erde gedeutet hatte. Śilaka aber drohte: Dann hat dein Hymnus überhaupt keine Grundlage, und dein Kopf würde dir Unwissendem zerspringen, wenn ich dich jetzt dazu verfluchen wollte. Die Grundlage des Himmels ist ja die Erde. Sie ist erst die letzte Grundlage, über die man nicht hinausfragen darf.

C 1, 8-9

Nr. 27

Die Erde als Grundlage des Himmels, das war das uralte natürliche Weltbild, das mythologisch als das Paar Mutter Erde und auf ihr lastender Vater Himmel gedeutet worden war, u. z. schon von den Hirsebauern, und der üblichen Vorstellung von den drei Welten Erde-Luftraum-Himmel zugrunde lag. Mancher hätte damals wohl mit Hāridrumata angeführt, um diese beiden Brahmanen zu übertrumpfen. Jetzt aber griff König Pravāhana in die Disputation ein und drohte dem Śilaka mit dem Kopfspringen, denn sein Hymnus wäre mit der Erde als letzter Grundlage nur endlich: Die allerletzte Grundlage sei ja erst der unendliche Raum. Alles, was es gibt, käme aus ihm hervor und ginge in ihn wieder ein, er sei größer als alles und sei der Gipfel.

Nr. 71

Dieser unendliche Raum, der nicht nur alles in sich beherbergt, sondern auch die erste Ursache des All ist, ist dem Unendlichen, dem apeiron des Anaximander zu vergleichen. Auch ein Kauravyāyanīputra hatte von dem leeren und vollen Raum als dem Höchsten geredet und mit dem Paradoxon sein Geheimnis angedeutet. Yājñavalkya aber hatte in seinem radikalen Idealismus den Raum trotz all seiner Unendlichkeit ins Unvergängliche, in den Geist des Selbst eingebettet (und, als Gārgī noch über dies hinaus fragte, gedroht, ihr Kopf würde ihr zerspringen). Gegen ihn ist Pravāhana hier auf die ältere Vorstellung zurückgegangen, die bei dem Idealisten der 1. Generation im Raum die kosmische, im Denken

Nr. 53

B 3, 8

Nr. 35

die menschliche Seite des brahman sah. Wie kann man auch den Geist, der doch keine Ausdehnung hat, als größer als den Raum hinstellen, zumal kein Gehirn sich etwas größeres als den Raum zu denken vermag. Ob es eine Lösung ist, den Raum mit Kant als Form der Anschauung zu deuten, sei dahingestellt. Aber eine gewisse Vernünftigkeit kann man König Pravāhana hier nicht absprechen.

Er hat auch in seiner Seelenwanderungslehre beim Abstieg zur Wiedergeburt den Weg Raum-Wind-Regen-Erde-Essen-Same ganz ähnlich geschildert wie hier die Herkunft des Hymnus aus Raum-Erde-Himmel (dies entspricht dem Aufstieg des Toten zum Himmel) -Wasser-Essen-Atem-Ton-Hymnus.

- Nr. 84, 85 Varuna und Sanatkumāra haben in derselben Generation, Uddālaka in der vorhergehenden vergleichbare realistische Kausalketten, die Regen, Essen und Leben verbinden, gelehrt. König Pravāhana stand also mit seinem Realismus gegen Yājñavalkya nicht alleine. Auch seine Seelenwanderung, die keine ewige substantielle Seele anerkannte und den Begriff des Selbst vermied, war gegen Yājñavalkya eingestellt.

- Nr. 75 Seine Definition des Urelementes als das, aus dem alles hervorgeht, und in das es wieder eingeht, entspricht der des Seienden bei Uddālaka. Pravāhana II. hat also so definiertes Urelement das Feuer, nicht den Raum genannt; Varuna in seinem Kompromiß sowohl das Essen wie den Atem, das Denken wie Erkenntnis und Wonne, kurz idealistische und materielle Urelemente neben einander. Spätere Materialisten haben so die Materie als Urelement definiert¹, Aristoteles aber das stoicheion der jonischen Naturphilosophen². Der Inder wird dabei mit Uddālaka an das Material gedacht haben, das der Schmied formt und wieder einschmilzt. Oder auch an das Wasser, das aus dem Ozean aufsteigt und in ihn wieder zurückströmt. Oder an die Lebenskräfte, die beim Schlafen in den Atem eingehen, um beim Wachen wieder aus ihm hervorzutreten. Yājñavalkya, hatte nicht ausgemalt, wie alles aus dem Geiste hervorkommt und in ihn wieder eingeht; das tat erst König Ajātaśatru in dieser 4. Generation, der diesen materialistischen Gesichtspunkt der Schule der Atem-Wind-Verehrer mit Yājñavalkyas Idealismus verband.

Nr. 87

b) Ein Anonymus über den Raum, Nr. 81

Es gab auch einen namenlosen Fortsetzer Yājñavalkyas, der den Raum für brahman und Selbst erklärte. Er sehnte sich, in die Halle des Schöpfergottes Prajāpati einzugehen und nie mehr in einen Mutterschoß zurückzu kehren. Es ist auffallend, daß er nicht den Himmel des brahman, sondern den (nach Yājñavalkya und Citra) nächst niedrigen des Prajāpati wählte. Er war aber auch kein ganz echter Idealist im Sinne Yājñavalkyas, denn er verlangte nach Ruhm unter Brahmanen, Kshattriyas und Vaiśyas, also unter den drei oberen Kasten, was reichlich weltlich anmutet. Und andererseits war er von extrem asketischem Ekel vor dem Leib und dem Diesseits erfüllt und benannte den Mutterschoß das rötlich-weißliche, das zahnlos frißt, das Schleimige.

c) Ein namenloser Mystiker des Herzens und der Liebe. Nr. 82

Yājñavalkya hatte das Subjekt als Gott und Göttin im Herzen und im Auge besungen und zugleich als Riesen mit den Himmelsrichtungen als seinem Leib. Śāṇḍilya hatte vom Selbst gepredigt, das kleiner als ein Gerstenkorn und zugleich größer als der Raum ist; seine Trabanten hatten Yājñavalkyas Mystik des Herzens fortgeführt. An sie ist ein merkwürdiger Schwärmer anzuschließen, der uns teilweise hochpoetisch erscheint, teils wieder platt.

In Anlehnung an einen altvedischen Hymnus, in dem der Leib als eine Burg der Seele besungen worden war, und den gerade eben der Anonymus der drei Wiedergeburten zitiert hatte, nannte unser Mystiker den Leib die *Burg des brahman mit dem kleinen Lotus Herz in dieser Burg und dem kleinen Raum im Herzen. Aber dieser winzige Raum ist derselbe wie der Weltraum, und in ihm sind Himmel und Erde geborgen, Feuer und Wind, Sonne und Mond, Blitz und Sterne, alles, was ist und was nicht ist.* 4, 27, 1 Nr. 77 C 8, 1, 1

Kann auch das, was nicht ist, im Raume des Herzens sein? Kann man die mystischen Paradoxien weiter treiben? Hat der spätvedische Kosmogone unseren Mystiker angeregt, der meinte, im Anfang habe es weder Seiendes noch nicht Seiendes gegeben? RV X, 129

Im Herzen ruht das Selbst; wer das weiß, geht jeden Tag ins Herz, in die brahman-Welt ein (wenn er nämlich einschlüft). Zugleich aber ist das Selbst (im Tiefschlaf nach Yājñavalkyas Lehre) jene Klarheit, die sich aus dem Leibe erhebt und in ihrer eigenen Lichtgestalt aufersteht. Das Herz aber hat 101 Adern mit brauner, weißer, blauer, gelber und roter Feinheit angefüllt, und auch die Sonne ist braun, weiß, blau, gelb und rot. Die Sonnenstrahlen verbinden beide Welten, Dies- und Jenseits, wie eine Heerstraße zwei Dörfer verbindet. Die Strahlen schlüpfen in die Adern, und aus ihnen in die Sonne. Wenn das Selbst schlüft, dann ist es in diese Adern geschlüpft, dann ist es eingeworden mit der Glut (der Sonne), ist lichtgestaltig. Solange es den Leib noch nicht verlassen hat, erkennt der Sterbende die bekümmert fragenden, umherstehenden Hinterbleibenden noch (das ist ähnlich der Sterbestunde, wie Uddālaka sie schilderte). Aber danach geht das Selbst aus dem Leibe auf jenen Strahlen nach oben und mit der Silbe om zur Sonne, die ist ja das Tor der Welt. Wissende gehen hindurch, Unwissende werden abgewiesen. 8, 6 s. Nr. 72

Mit der Mystik des Herzens und seiner bunten Adern verquickte also unser Anonymus die der Sonne. Schon die Sonnen-Verehrer der 1. Generation hatten vom Eingehen in die Sonne, in Wahrheit und Licht gedichtet, und Aruna hatte die Sonne als Himmel verherrlicht. Aber nur scheinbar ist hier ein Dualismus von Herz und Sonne gelehrt; es hieß ja schon vorher, die Sonne weile im Herzen. So ist das Eingehen in die Sonne im Sterben dasselbe wie das tägliche Eingehen ins Herz im Schlaf, und es ist dasselbe, ob das Selbst zum Schlaf in die mystischen Adern schlüpfte oder in seiner Lichtgestalt sich aus dem Leibe erhebt. Der Raum im Herzen ist ja der Raum der Welt, und das Selbst kann nur in einen einzigen Raum gehen, ob es nun aus dem Leib in den Weltraum zur Sonne oder in den winzigen Raum des Herzens eingeht. Nr. 13

Im Herzen sind aber auch alle Wünsche und alles Wünschbare eingeschlossen. Im Herzen ist das Selbst, und das war auch für Yājñavalkya der einzige Wert, weil es alleine unsterblich ist. *Die Menschen, sagte unser*
 8, 1, 5-6 *Anonymus, gehorchen ihrem Herren, leben in seinem Land und arbeiten auf dem Ackerstück, das er ihnen anweist (die Massen waren ja damals Bauern, oder in der Rechtsauffassung des orientalischen Despotismus Ackersklaven des Landesherren). Aber, was sie mit all ihrer Mühe erreichen, ist vergänglich. So ist auch vergänglich, was sie mit rituellen Handlungen fürs Jenseits erreichen. Nur die, die hier auf Erden schon das Selbst aufspüren (da gebraucht er wieder einen für Yājñavalkya bezeichnenden Ausdruck), finden in ihm die wahren Wünsche und ihre Erfüllung. Śāṇḍilya hatte gelehrt, daß das Selbst Herr der wahren Wünsche und wahren Entschlüsse ist. Er hatte damit gemeint, daß der Weise eben nur das Wahre, d. h. das brahman-Selbst begehrt. Daran baute unser Anonymus fort:*

8, 1, 3-5 *Im Herzen ist das Selbst; das Selbst ist die wahre brahman-Burg (der Leib ist nur die materielle Hülle, die sichtbare Burg des brahman) und das Selbst ist zugleich der einzige Wert und ist die Summe aller wahren Wünsche. Denn es ist unvergänglich: Es leidet nicht unter Alter oder Tod; man kann nur den Leib erschlagen, aber nicht das Selbst in ihm, in seinem Herzen.*

Nr. 92 Da hat der Anonymus einen Gedanken ganz schlicht ausgesprochen, der Epoche machte. Ihn legte Krishna seiner Bhagavadgītā zu Grunde: Der Krieger kämpfe unbesorgt, es ist ja keine Sünde die Feinde zu töten, ja nicht einmal, die Verwandten zu erschlagen, sollten sie auf der anderen Seite kämpfen, denn man schlägt nur den Leib. Man ermordet ihre ewige Seele nicht, und der Fluch des Mordes trifft den nicht, der diese Geheimnisse von Leib, Seele und Gott weiß. Damit war der idealistische Dualismus dieser alten Mystiker an gefährliche Probleme, an
 Nr. 91 die Politik herangebracht, und schon ein König Pratardana hat das weidlich ausgenutzt.

Bei unserem Anonymus aber ist davon noch keine Rede; er glaubte nur mit Yājñavalkya, daß an dem Mystiker keine Befleckung durch Sünden haftet, oder wie König Pravāhana II. es ausdrückte, daß der Umgang mit Verbrechern den reinen Mystiker nicht befleckt.

Er ging aber in anderer Hinsicht über Yājñavalkya hinaus. Yājñavalkya hatte gerade in seiner Mystik des Herzens von der seligen Begegnung des Gottes Indra und seiner Göttin im Herzen gehandelt und dabei aus tiefem Born alter Fruchtbarkeitsorgien geschöpft. Unser Anonymus hat aus ähnlichen Urgründen viel drastischer geredet: *Wer das*
 8, 1, 6 *Selbst im Herzen gefunden hat, wandelt durch alle Welten nach Wunsch, sagte er. Er knüpfte damit vermutlich an den Ausdruck des Śāṇḍilya an, daß der Weise oder das Selbst nach Wunsch seine Gestalten wechselt, in Traum und Jenseits sich seine Leiber wählen darf. Unser Anonymus aber verstand darunter, daß der Weise in alle Himmelsphären wandern kann, er braucht es nur (wie im Märchen) zu «wünschen». Sofort*
 8, 2 *ist er dann in der Welt seiner Ahnen, seiner Mütter, Brüder, Schwestern oder Freunde, in den Welten der Blumenkränze, der Speisen und Getränke, der Gesänge oder endlich der Weiber. Neun solche Himmel hat sich unser Ano-*

nymus vorgestellt. Er hat sich die Welt der Ahnen nicht wie Prāvāhana als leidvoll und als entgegengesetzt der der Götter gedacht. Er hat überhaupt nicht von Götterhimmeln geredet, er als Mystiker war anscheinend über diese altmythologischen Unterscheidungen erhaben. Er hat nur so, wie Citra in seiner Paradiesschilderung den Mystiker von himmlischen Jungfrauen bekränzt und gesalbt werden ließ, an Paradiese der Blumenkränze usw. geglaubt, aber auch an Himmel der Mütter und Schwestern, der Brüder und Freunde. Kurz, er steigerte zu Himmelssphären, was auch immer der Mensch im Diesseits verlangen mag. Das ist eine reichlich hedonistische Ausmalung eines Schlafraffanlandes mit gutem Essen und Trinken, Freunden und Weibern.

Aber dies alles findet der Weise im eigenen Herzen. Damit wird der Materialismus mystisch verklärt.

Wie die Menschen immer wieder über einen in der Erde verborgenen Schatz hinweggehen, weil sie seinen Platz nicht wissen, so finden sie den einzig wahren Schatz, das Selbst mit seinen Wünschen im eigenen Herzen nicht. Er ist ja durch Unwahres verhüllt, durch den Leib, die Materie, das Wertlose und Leidvolle, die irdische Umwelt. Kein Mensch kann, so sehr er danach verlangt alle noch lebenden und schon abgeschiedenen Lieben oder sonstige erwünschte Güter erlangen, aber der Weise findet sie alle in sich, in seinem Herzen. Das Herz ist ein Schatzkästlein, in dem die ganze Welt mit Sonne und Mond, in dem aber auch alle Himmel mit ihren Wonnen geborgen sind. Der Weise hat den Schlüssel und geht täglich, oder vielmehr nächtlich, im Schlaf in diese Wonne ein. Da hat die finstere Magie eines Hungerasketen wie Kaushitaki ihre liebliche, poetische Blüte gefunden, und die übermenschliche, welterhabene Mystik eines Yājñavalkya ihre menschlich-allzumenschliche Versinnlichung.

Yājñavalkya hatte das unvergängliche brahman einen Damm genannt. Wie Dämme die Rieselsefelder trennen, so trennt das brahman die Bereiche des Dies- und Jenseits, die Tage und Nächte und die Flüsse, daß sie in den verschiedenen Richtungen laufen; kurz es hält alle Ordnung aufrecht. Unser namenloser Mystiker nun zitierte Yājñavalkya:

Das Selbst ist der Damm, der die beiden Welten auseinander hält; ihn überschreiten die Leiden des Diesseits Alter, Tod, Kummer, gute und böse Taten und alle Übel nie. Wenn aber ein Blinder diesen Damm überschreitet, verliert er seine Blindheit, der Verwundete seine Wunde, der Fiebernde sein Fieber, und Nacht wird jenseits von diesem Damme Tag. Denn die brahma-Welt ist eitel Licht.

Daran hatte auch Aruna geglaubt, aber erst nach Yājñavalkya konnte unser Mystiker finden, daß dieser ewige Tag des brahman im Herzen ist, wo der Blinde sehend wird. Der Weg ins Wunderreich des Herzens aber ist das Lernen, das keusche Leben, das der Adept bei seinem Lehrer mit Gehorsam und Arbeit verbringt. Nur gibt es verschiedene Formen dieses keuschen Schülerwandels:

Die einen verstehen darunter Darbringen von Opfern und Vollziehen von Riten. Die einen meinen, Schweigen sei dieser fromme Wandel. Andere fasten und wieder andere leben als Einsiedel im Walde. Alle diese Frommen gehen ins Jenseits, zu den Paradies-Seen Ara und Nya im dritten Himmel, zum See Airamadiya,

zum Feigenbaum, der heiligen Soma-Saft trüffelt, zur Burg des brahman «Unbesiegt» und seiner goldenen Halle.

Der Mystiker des Herzens bewegte sich hier in den volkstümlichen Paradiesvorstellungen, die auch König Citra bezaubert hatten. Er schilderte den dritten Himmel (vermutlich den über Sonne und Mond) als Paradies, als letztes Ziel, als Welt des brahman, und auch dies Paradies (das sagte er freilich nicht) ist im Herzen des Weisen. Der Philosoph wird hier von einem Abfall von der schwindelnden Höhe yājñavalkyascher Gedanken reden, aber niemand sollte sich der rührenden Menschlichkeit dieses Mystikers zu entziehen suchen.

d) Prajāpatis Aufdeckung des Materialismus. Nr. 83

Ein dem namenlosen Herzmystiker Nahestehender hat seine Lehre dem Schöpfergotte der Brāhmanas, Prajāpati, in den Mund gelegt. Er ließ ihn manchmal wörtlich die Sätze jenes Anonymus aussprechen; auch er glaubte an ein wonnevolles Paradies, aber er ließ die Schilderung des Herzens fort und grübelte statt dessen mit leidenschaftlichem Ernst über Lust und Leid in den vier verschiedenen Zuständen der Seele, wie sie Yājñavalkya unterscheiden gelehrt hatte: im Wachen, Traum, Tiefschlaf und Erlösung. Man könnte sich vorstellen, daß die namenlosen Verfasser dieser beiden Texte gemeinsam Schüler desselben Lehrers gewesen sind, nur war der eine mehr innerlicher, schwärmerischer Mystiker, der andere mehr Systematiker, ein schrittweise Suchender.

Er benutzte den alten Mythos vom immerwährenden Kampf der Götter gegen die Dämonen. Schon Indoeuropäer werden von ihm erzählt haben¹; in den Brāhmanas wird gelegentlich noch vom Sieg des Götterkönigs Indra über seine Feinde mit der Waffe des Donnerkeils erzählt, aber es entspricht eher der magischen Gesinnung der Brahmanen dieser Periode, wenn die Götter durch Vollzug von Riten siegen. Diese Denkweise findet man auch noch in den Upanishaden in der Rangstreitfabel des Baka und Brahmadatta. Es gab aber auch menschlich tiefere Auffassungen. Da heißt es z. B.: Die Dämonen opferten aus Egoismus und Hochmut in ihren eigenen Mund und unterlagen durch diese Sünde den Göttern; die Götter aber opferten die Spenden einander in ihre Mäuler, und ihnen gab, hocheufreut, der Schöpfer Prajāpati, der Vater der Götter und Dämonen, sich selbst in der Gestalt des Opfers zum Essen. Prajāpati ließ den beiden rivalisierenden Parteien also zunächst freies Spiel.

Manchmal freilich wurde versichert, er habe die Dämonen von vorneherein als böse und mit Übeln behaftet geschaffen² oder habe ihnen später Zauber und Finsternis zugewiesen, als er allen Wesen seine Gaben austeilte. An einer schönen Stelle aber gibt er zunächst beiden Parteien Wahrheit und Unwahrheit, und erst danach wählen die Götter die Wahrheit und die Dämonen die Unwahrheit, beide, wie wir sagen würden, aus der Tiefe ihres Wesens heraus. Der Schöpfer gab Wahrheit

und Unwahrheit; er war kein eifriger und eindeutig moralischer Gott wie Jahve. Er war zweigeleisig; er war der heilige Trank Soma und der weltlich-wüste Rauschtrank des Branntweins. Er stand über Gut und Böse wie das Selbst Yājñavalkyas. Er war aber manchmal wiederum ein Schiedsrichter wie z. B. im Streit von Reden und Denken und in der anonymen Variante der Rangstreitfabel, die man unserer 4. Generation zuweisen muß. In einem Brāhmaṇa wird gar ganz kühn ausgesprochen: Gott hat am Anfang die Dämonen als verworfen in der Finsternis geschaffen, also sind die Sagen über die Siege der Götter über die Dämonen nur Märchen. So schwankte das Bild Prajāpati in der damaligen Zeit. Es war noch nicht als ein selbstverständlicher Zug Gottes erkannt, daß er nur Gutes schafft. Und es war auch noch nicht selbstverständliche Pflicht des menschlichen Lehrers, ein Ideal der Tugend darzustellen. Vor diesem Hintergrund wird man unsere Legende besser verstehen.

§ 5, 1, 2, 10

§ 1, 4, 5, 8

Nr. 86

§ 11, 1, 6, 9

s. Nr. 91

Wie wohl ein Lehrer damals Schüler mit großen Reklameworten anlockte, so verkündete Prajāpati: *Das Selbst, an dem kein Flecken haftet, das über Alter, Tod und Kummer, über Hunger und Durst erhaben ist, dessen Wünsche und Entschlüsse wahr sind, das ist der einzig würdige Gegenstand der Forschung.*

C 8, 7, 1

Soweit schilderte er wörtlich das Selbst, wie es der Herzmystiker nach Yājñavalkya geschildert hatte. Aber ganz gegen Yājñavalkya fügte er hinzu: *Der erlangt alle Wünsche und alle Welten, wer dies Selbst aufspürt.* Hatte nicht Yājñavalkya den Verzicht auf alle Wünsche gepredigt? Zwar hatte auch der Herzmystiker dem Weisen alle Welten versprochen, aber die im Herzen gemeint. Gerade mit diesem Köder lockte Prajāpati die beiden Könige der Götter und Dämonen, Indra und Virocana an, denn jeder von ihnen wollte ja die Herrschaft über alle Welten. *Ohne sich zu erkennen, nahen sich beide Nebenbuhler dem Gott als Schüler, dienten ihm 32 Jahre, dann erst fragte Prajāpati sie nach ihrem Begehren und belehrte sie: Das Selbst ist der Mann, den man im Auge sieht; er ist das brahman ohne Tod und Furcht.*

Prajāpati handelte und lehrte also sehr ähnlich wie Satyakāma dem Upakosala gegenüber und hat die Arbeitskraft seiner Schüler sicher weidlich ausgenutzt. Ein Lehrer alten Stils mußte seinen Schüler zwölf Jahre lang einen Veda lernen lassen, mußte täglich einen Abschnitt versprechen, bis der Schüler ihn durch Nachsprechen auswendig wußte. Prajāpati aber gab seinen Schülern nach 32 Jahren nur diesen mageren Brocken und wird deswegen nicht etwa getadelt; kein Upanishad-Lehrer wußte ja mehr, als man auf eine Seite drucken kann. Prajāpati aber war sich bewußt, ihnen nicht nur wenig, sondern etwas Irreführendes mitgeteilt zu haben, denn wenn auch manche in Übereinstimmung mit Yājñavalkya an den Mann im Auge glaubten, so hat doch der gleichzeitige Herzmystiker ihn nicht erwähnt. Prajāpati hatte den beiden Rivalen damit absichtlich zunächst ein unzureichendes Wissen vorgelegt, um zu sehen, wer einfältig genug sei, sich damit zu begnügen, und dadurch verdiente, besiegt zu werden. Er hoffte oder wußte, daß

der ernstere der beiden zurückkommen und weiter fragen würde. Er nannte dies brahman vermutlich mit schlauer Vorsicht nur das ohne Furcht und Tod, nicht das, durch das man alle Welten gewinnt, denn der, der an diesen Mann im Auge glaubte, sollte ja kein Weltenherr werden, sondern sollte als Dämon nur ebenso schwer zu töten und geistig gegen Waffen sein wie die Götter. Er verfuhr ganz ähnlich wie in

- Nr. 84 derselben Generation Varuna mit Bhrgu. Auch der lehrte zunächst eine Teilwahrheit und war gewiß, daß der begabte Schüler weiter forschen würde. Prajāpati irrte sich nicht (wie sich kein Lehrer nach alter Auffassung irren kann). *Virocana, der Dämon, nahm diese Lehre an und verbreitete sie unter den Dämonen. Indra aber war mit ihr nicht zufrieden, kehrte zum Lehrer zurück, diente noch zweimal 32 Jahre und endlich noch einmal 5 Jahre, denn Prajāpati gab ihm, auch als er alleine, ohne seinen endämonischen Widersacher studierte, nicht gleich die volle Wahrheit, sondern immer nur Teilweisheiten.* Ob das eine wirkliche Sitte der damaligen Lehrer widerspiegelt, mag man füglich bezweifeln. Es wird eher so sein, daß der Verfasser die Lehre Yājñavalkyas von den vier Zuständen der Seele im Wachen (Indha im Auge), im Traum, im Tiefschlaf und in der Erlösung in ihrer Steigerung eindringlich darstellen wollte und Indra deswegen in vier Perioden dienen und lernen ließ. Beim vierten Male erst lernte Indra das höchste Wissen und wurde dadurch Herr der Welt
- Nr. 87 und Sieger über die Dämonen. König Ajātaśatru hat ebenso behauptet, Indra sei durch sein Wissen um die All-Eins-Mystik Sieger geworden. Damit ist in echter Fortsetzung der Brāhmaṇa-Periode an die Stelle der Sieg erwirkenden Riten das Sieg verleihende philosophische Wissen gestellt.

Aber das ist ganz anders gemeint, als wenn Platon wünschte, die Philosophen sollten die Leiter der Staaten werden. Philosophie ist ja in Indien keine Weltweisheit, geschweige Ethik gewesen. Sie war magische Macht³ in den Augen der meisten, Erlösungsmittel in den Augen weniger echter Mystiker. Indra wurde Herr des Weltalls, weil er wußte, was das All, brahman und Selbst wahrhaft ist. Virocana aber unterlag, weil er die erste Annäherung als das volle Wissen hinnahm, die bei unserem Verfasser und Varuna eine geradezu materialistische Teilweisheit ist, Varuna nannte in eben dieser Generation zunächst als das Selbst den aus Essen gebildeten Leib, Prajāpati aber das im Auge sichtbare Bild und erweiterte es auf das Spiegelbild überhaupt. Gewiß hatten manche Primitive das Spiegelbild für eine Art Seele erklärt und glaubten manche damals sogar in den Kreisen der Upanishad-Philosophen noch daran. Aber Virocana ließ sich durch diese Belehrung zu plattem, hedonistischem Materialismus hinreißen, deshalb war er, der Dämon, nicht reif für die Weltherrschaft.

- 8, 8 *Prajāpati ließ seine beiden Schüler ein Experiment ausführen (aber nicht fasten, wie Uddālaka seinen Schüler hatte fasten lassen, sondern) er ließ sie sich zunächst nackt, dann geputzt (wie es sich bei eiligen Königen faßte) im Wasser spiegeln. Sie sahen sich so vollständig im Wasser, wie sie wußten, daß sie waren, und schlossen daraus, daß das Gespiegelte das Selbst sei, d. h. der Leib. Viro-*

cana lehrte also seine Dämonen: Den Leib solle man hier im Diesseits putzen, sich selbst solle man pflegen und froh machen; dann gewinnt man Dies- und Jenseits. Und der Philosoph fügte hinzu: Daher nennt man einen, der nicht gibt, nicht glaubt und nicht opfern läßt, einen dämonischen Menschen. Sie rüsten die Leichen mit Kleidern und Schmuck aus und meinen, damit das Jenseits zu besiegen.

Virocana wurde durch die indische Ausdrucksweise und seinen Egoismus irre geleitet. Prajāpati sagte: Bescht euch selber im Wasser. Er verwechselte also (was vielen geschehen sein wird) das Selbst mit dem Ich. Śāṇḍilya und Yājñavalkya sprachen vom Selbst als einem überpersönlichen Wesen im All und in allem Einzelnen. Aber das Wort Selbst bezogen weniger tiefe Geister wie Virocana wörtlich auf sich selber, auf ihr liebes Ich. So kam er zu seinem Hedonismus. Diesen Materialismus hat der Verfasser weiter ausgemalt als 1) Hedonismus derer, die ihren Leib pflegen, 2) als unfrohen Egoismus derer, die als Opferherren, als Kshatriyas und reiche Bauern der Vaiśya-Kaste die Brahmanen weder rechtläubig für sich opfern lassen noch dafür beschenken, und 3) als Präanimismus derer, die die Leiche prunkvoll schmücken. Welche Reichen er dabei im Auge hatte, ist ziemlich klar: die, die nach altvedischem Brauch die Leiche beim Leichenbrand in ein Kuhfell hüllten und beteten, daß der Gott des Feuers sie mit ihrem Leibe unversehrt in den Himmel bringen möge, nicht mit dem ganzen fleischlichen Leib, wohl aber mit einer Art feinem Leib⁴.

Diese Anhänger altarisches Glaubens waren keineswegs alle unfrohm, sie glaubten ja an ihren Walhall-Himmel, an ein Paradies, das dem des Osiris und der Insel der Seligen ähnlich und für die älteren Religionen bezeichnend war. Auch unter diesen Altgläubigen hat es aber Unfrohe oder Halbfromme gegeben, wie denn seit dem Rgveda bis auf Yājñavalkya immer wieder auf das Schwinden des Glaubens hingewiesen wurde. Aber unserem Philosophen wie den armen Brahmanen vom Schlage eines Ushasti, Raikva und Kaushitaki erschienen wahrscheinlich so ziemlich alle Reichen als unfrohm. Schon ein Brahmane der Brāhmana-Periode wetterte gegen die Reichen und sagte: Kein Gott, kein Ahnengeist, und nicht einmal das Vieh übertritt die Gebote Gottes, nur der Mensch; er frißt und wird fett und watschelt, er vermag nicht mehr zu gehen und sündigt damit. Nur morgens und abends soll der Mensch essen, hat Gott gesagt. B 3, 9, 21

Unser Philosoph aber verurteilte von seinem Upanishadenstandpunkte aus die altgläubigen Reichen, die es sich im Leben wohl sein ließen und nur im Tode die Sterberiten vollzogen. Er sah im Leichenbrandritus der altvedischen Religion der arischen Eroberer eine Art Materialismus. Es ist nicht klar, ob es damals schon echte, bekennende Materialisten vom Schlage des Königs Pāyāsi (in der Zeit Buddhas) gegeben hat. Es sieht vielmehr so aus, als ob vor ihm nur dieser «relative» Materialismus seine Rolle spielte und daneben die behavioristische Spielart des Materialismus in der Atem-Wind-Verehrung und der Lehre der Seelenwanderung ohne Seele bei König Pravāhana. Ś 2, 4, 2, 6

Der Upanishaden-Philosoph also brandmarkte als materialistisch die altarisches Kriegerreligion wegen gewisser Riten, ihrem Luxus, ihrem primitiven Himmelsglauben und ihrer Nichtunterscheidung von Leib und Seele. Damit kam er Zarathustra nahe. Auch der kämpfte gegen die altarisches Religion und die Herren- und Ritualistenkaste mit ihren Fleisch- und Trank-Orgien, u. z. im Namen der Bauern. Zarathustra lehrte, daß die Götter (deren König nach vedischem Glauben Indra war) sich nicht richtig zwischen dem guten und bösen Geiste entschieden haben, weil über sie bei ihrer Beratung die Verblendung kam, daß sie sich die schlimmste Gesinnung wählten, darum gesellten sie sich zur Grausamkeit...⁵ Verblendung hat also ihren freien Willen verführt. Freier Wille war von Śāṇḍilya dem Menschen zugestanden worden, ein in Indien seltener Gedanke. Die Wahl aber war ein nur für Zarathustra bezeichnender, grundlegender Gedanke, eine tief religiöse Steigerung des Motivs des Herakles am Scheidewege; ihr ist aber die Entscheidung Virocanas und Indras nahe verwandt. Freilich legte Prajāpati den beiden ungleichen Schülern nicht etwa die beiden Wege des Idealismus und Materialismus offen zur Wahl vor; aber die Unterscheidung der höheren und tiefern Einsicht bei den beiden Gegnern ist doch als indisches Analogon zur iranischen Wahl anzusehen.

In Indien überwog in den damaligen Brahmanenkreisen eben die Bewertung philosophischer Erkenntnis, in Iran in Zarathustras Kreisen die Verherrlichung der Willensentscheidung und des Kampfes. Der Kampf der neuen geistigen Religion gegen den alten Ritualismus war eben damals nicht nur in Indien das Problem der Zeit, sondern auch in Iran. Und der Kampf der Propheten gegen die jüdischen Adligen und ihre orthodoxen Priester gehört ebenfalls hierher. Endlich aber kann man auch darauf verweisen, daß damals in Athen in demokratischem Geiste die Prunkbegräbnisse verboten wurden. Die alten Adelssippen pflegten ja mit solchem Pomp ihre Macht zu betonen, und der junge demokratische Staat sah eine seiner Aufgaben darin, die Macht und die Sippenzusammenhänge des Adels zu brechen. Überall also sieht man Angriffe der neuen Gesinnung gegen erstarrte Mächte vergangener Zeiten, mögen auch die Formen und die Ergebnisse andere sein. So aber zeigt sich unser kurzes Textstück als ein geschichtliches Dokument höchsten Ranges, selbst wenn sein Verfasser selber kein großer Philosoph war.

Seine philosophische Arbeit bestand in einem Durchdenken der Lehre Yājñavalkyas von den vier Zuständen der Seele. Sein Hauptgesichtspunkt dabei war, die Begriffe von Erlösung und Wonne zu klären. Gerade weil er auf den Begriff der Wonne so großen Wert legte und damit dem Hedonismus nahe kam, war er so scharf gegen die hedonistischen oder, besser gesagt, natürlich-lebensfrohen Anhänger der alten Religion. Er fühlte mit all seinen Freunden, daß das letzte Ziel, das Religion und Philosophie dem Menschen vorhalten wollten, ein erstrebenswertes sein muß. Aber die tiefe Liebesmystik ohne einen Gegenstand der Liebe, ohne ein Du, die reine Wonne am Selbst als Geist,

wie sie Yājñavalkya erlebt und gepredigt hatte, war ihm und seinesgleichen unzugänglich. Er dachte an handgreiflichere Freuden.

Er ließ also seinen Indra, das Muster des begabten und kritischen (!) Schülers, schnell einsehen, daß das Leibes-Ich, das man im Spiegel sieht, nicht das höchste Selbst sein kann, da es ja mit dem Leibe zusammen verfällt, mit ihm lahm, blind gebrechlich, also nicht lustvoll und leidlos ist. Er glaubte seinem Lehrer Prajāpati daß das Traumselbst von diesen Gebrechen frei ist (hatte doch Yājñavalkya gelehrt, daß das Selbst sich im Traume ideale Welten erschafft). Aber er war sich doch auch (mit Yājñavalkya) darüber klar, daß es auch böse Träume gibt, als wenn man getötet oder gejagt würde. Er nahm weiter von seinem Lehrer die tiefere Erkenntnis an, daß im Tiefschlaf keine solchen Leiden mehr gespürt werden. Aber, fühlte er, in diesem Zustand der letzten Klarheit geht der Mensch sich selber verloren. Er hat kein Bewußtsein seiner selbst mehr. (Uddālaka hatte ja besonders auf das Aufgehen alles Persönlichkeitsbewußtseins im Schlaf, im Zustand des rein Seienden, hingewiesen, und auch Yājñavalkya hatte das in seiner Weise betont). Indra aber (und mit ihm unser Philosoph) genoß in dieser übermenschlichen Ruhe keinen Vorgesmack der ewigen Erlösung wie jener. Er verlangte von seinem Lehrer eine trostvollere Belehrung. Da ließ sich Prajāpati dazu herab, ihm und seinesgleichen die Erlösung, wenn die Seele rein und vom gebrechlichen Leibe frei ist, als grob lustvoll zu schildern: In jenem Zustand wandelt der Mensch umher, scherzend, spielend, liebend mit Frauen, oder mit Wagen oder mit Verwandten, ohne sich an den Leib der Zeugung zu erinnern. Das ist ein Paradies, wie es sein Freund, der Herzmystiker, ganz ähnlich gemeint hat; gar nicht so sehr verschieden von dem Himmel, an den die als Materialisten verschrienen Alten glaubten. Und es nützte nicht viel, daß unser Philosoph ihn in eine gewisse Yājñavalkya-Mystik eingebettet hat. Er verglich die Erlösung weiter mit einem Gewitter. Wie das mit Wind, Blitz und Donner ungreifbar, unkörperlich aus dem Luftraum sich erhebend da ist und leuchtet, so ist die Ruhe der Erlösung leuchtend da, sich aus dem Leibe erhebend. – Beides ist groß und gewaltig, das Gewitter wie die Erlösung; beides ist körperlos und licht, und doch will uns der Vergleich nicht einleuchten, fehlt doch dem Gewitter das geistige Element und der Erlösung der plötzliche, gewaltsame und vorübergehende Ablauf. Prajāpati aber konnte sich einerseits auf Yājñavalkya berufen, der der Maitreyī mit ähnlichen Worten davon gesprochen hatte, daß das Selbst sich aus den Elementen (des Leibes im Tode) erhebt und (in der Wiedergeburt) in sie (in einen neuen Leib) wieder eingeht; anderseits darauf, daß ein Yogi die Vision des Selbst als Blitz geschildert hatte.

Unser Philosoph hat ferner im Sinne Yājñavalkyas das Selbst als geistiges Subjekt geschildert, das durch die Sinne die Umwelt erlebt und mit dem Denken als göttlichem Auge die paradiesischen Genüsse der Erlösung erschaut. Er hat aber auch hier eine Kleinigkeit, die ihn von Yājñavalkya trennt. Er meinte nämlich, daß der Geist erst ein Objekt erkennen will und dann den entsprechenden Sinn auf es richtet. Yājñavalkya hatte dagegen die Objekte Greifer genannt, die die Sinne

anziehen. Wer recht hat vom Standpunkt der Psychologie, darüber haben die Hindu noch Jahrhunderte später diskutiert⁶.

- Nr. 82 Bei der Überlegung, ob die Traumseele die höchste ist, beging unser Philosoph gar einen Fehler: Er meinte vielleicht noch mit Recht, daß die Seele im Traum nicht blind und mangelhaft wie der Leib ist. Vielleicht träumt ja ein Blinder, wenigstens ein erst im Laufe seines Lebens erblindeter, manchmal, er sei sehend. Aber kann man sagen, daß die Traumseele nicht getötet wird, wenn der Leib erschlagen wird? Diesen Satz hat unser Philosoph von jenem gleichaltrigen Herzmystiker übernommen; der aber hat ihn nicht auf die Traumseele, sondern auf die ewige Seele im Herzen bezogen. Von der war er freilich berechtigt, alles Gute auszusagen, was sie in möglichst scharfen Gegensatz zum irdischen Leib bringen kann. Die Traumseele dürfte aber doch wohl kaum über den Tod ihres Leibes hinaus weiter durch die seligen Gefilde der Traumwelt wandeln. Oder sollte das alter Aberglaube gewesen sein? Da hatte doch ein Trabant Śāṇḍilyas weiter gesehen und gelehrt, daß die Lebenskräfte nicht über den Leib «hinausragen».
- Nr. 50 Diese Kleinigkeiten aber sind unwichtig neben dem menschlichen Grundproblem. Als Yājñavalkya seiner geliebten Maitreyī die Erlösung als bewußtlosen Zustand schilderte, gestand sie ihm, daß sie ihn nicht verstände. Das Selbst soll seinem Wesen nach Erkenntnis und Wonne sein, und doch soll Erlösung bewußtlos sein? Der Begriff der Erkenntnis und Wonne ohne ein Objekt war eben nur Mystikern nachfühlbar. Unser Philosoph hat ihn ebensowenig angenommen wie der zeitgenössische Herzmystiker. Beide konnten sich kein letztes Ziel ohne himmlische Freuden vorstellen, und selbst unter den höchstgebildeten Philosophen des späteren Indien blieb der Streit, ob die Erlösung ein wonnevoller (wenn auch objektloser) Zustand der Seele sei, wie die Vedānta-Schule lehrte, ein völlig bewußtloser, in dem die Seele wie ein Stein gefühllos bleibt, wie die Vaiśeṣika-Schule lehrte, oder gar ein bloßes Verlöschen, an das die Buddhisten glaubten, was den Brahmanen geradezu als Nihilismus erschien. Unser Philosoph hat also die primitive Himmelssehnsucht der Älteren als Materialismus gezeißelt, konnte sich aber selber nicht zur Höhe Yājñavalkyascher Mystik erheben. Die Generation der Epigonen von Śvetaketu bis auf unsere beiden verwandten Schüler derselben Schule und auch die anderen wie Pravāhana, Citra, Varuna und Sanatkumāra, alle litten an ihrem Epigontum, und vielleicht nur König Ajātaśatru hat Yājñavalkyas Lehre einen Schritt fortgeführt.

Trotzdem hat unser Prajāpati eine solche Größe, daß er in den folgenden Jahrhunderten immer wieder nachgezeichnet wurde. Ja, man kann zweifeln, ob unser Upanishaden-Verfasser groß genug war, eine solche Gestalt zu erfinden, ob er sie nicht eher schon in der Tradition vorgefunden hat. Der Gott ist hier ein Versucher, ein Lehrer verderblicher Lehren. Im Gilgamesch-Epos war Ishtar eine Versucherin, die Gilgamesch zu Materialismus und Hedonismus verlocken wollte. Im Brāhmaṇa war es der Todesgott, der Naciketas von dem Suchen nach

der letzten Wahrheit durch irdische Versprechen ablenken wollte. Noch primitiver war Barnda, der Gott der Reisbauern, der die dämonischen Asurschmiede mit der Hoffnung auf paradiesische Schätze in den Tod lockte. In der Periode der Upanishad-Weisheit erschien dann ganz zeitgemäß der Versucher als der irreführende, listige Lehrer. Mag doch mancher Schüler gegen seinen Lehrer das Mißtrauen gefühlt haben, er habe ihn das Wesentliche nicht gelehrt, hatte doch ein Svetaketu gegen seinen edlen Vater Uddālaka solchen Verdacht.

Als dann aber später in Indien der Kampf der Religionen, des Buddhismus, Jinismus, Vishnuismus und Šivaismus tobte, erlebte dieser Versucher-Lehrer seine neue Verkörperung in dem Vishnu, der nach vishnuitischer Mythologie die Gestalten des Buddha und Jina annahm, und die Dämonen diese ketzerischen Irrlehren lehrte, so daß sie sie annahmen und den Göttern unterlagen⁷. Unser Prajāpati ist nicht so skrupellos wie jener Vishnu, eine unfrome Lehre in feindlicher Absicht zu lehren. Er prüft nur seine Schüler mit der Zweideutigkeit, die den alten Orakeln Griechenlands eigentümlich war. Die Priester von Delphi verkündeten als Wahrheit ihres Gottes etwa einem Krösus, er würde, wenn er den Halys überschritten, ein gewaltiges Reich zerstören. Sie wollten sich nicht festlegen und dachten wohl: Wäre er weise, würde er sich vor so gefährlichem Unternehmen hüten. Wäre er unreif-angreiferischen Gemütes, würde er die Strafe des Unterganges seines eigenen Reiches verdienen. Es war ja alte, angstvolle Überzeugung der Primitiven, daß, wenn ein Ritus, ein Ordal oder ein Fruchtbarkeitsopfer mißlingt, nicht etwa der vollziehende Priester die Schuld daran trägt, sondern der Ausführende, der die Hilfe des Priesters und Zaubers braucht. Er muß einen Fehler gemacht haben, nicht der Priester. Auf keinen Fall durfte einer die Einrichtung des Ritus, des Orakels, des Lehrers und des ganzen Lehrbetriebes für falsch halten.

Wieviel schwächlicher ist gegen diesen Prajāpati der der fünften Generation! Nr. 103

e. Varuna belehrt seinen Sohn Bhrgu idealistisch-materialistisch. Nr. 84

Varuna war ein altvedischer Gott, der seit der Brāhmana-Periode als Gott des Ozeans galt. Ihn schilderte man sowohl im Brāhmana wie in der Upanishad als einen eigenartigen Lehrer, der wie Prajāpati seinen Schüler die Wahrheit durch eigene Erfahrung, um nicht zu sagen, durch ein Experiment finden ließ, und der in der Upanishad wie Prajāpati einen Hedonismus lehrte, obgleich auch er stark unter Yājñavalkyas Einfluß stand. Der Varuna im Brāhmana steht dagegen deutlich auf dem echten Brāhmana-Standpunkt des Ritualismus und der Ausdeutung des Feueropfers. Beide Varuna-Gestalten können also nicht von demselben Philosophen gezeichnet worden sein; nur insofern sie beide die eigenartige Lehrmethode vertreten, haben sie etwas gemeinsam, ohne

B 3. 9, 22

Nr. 84

Hymnus des Essens: Ich bin Essen, ich bin Esser, wer mich (als Essen) verschluckt, stärkt mich damit, denn ich bin Essen und esse meinen Esser.

Für diese Ekstatiker des Essens war die ganze Welt nur ein Fressen. Das Selbst und brahman ist Essen und Esser, ist Objekt und Subjekt, ist
s. Nr. 86 die mystische Fülle, die nie leer wird: Je mehr Essen der Fromme an die armen Brahmanen und Wanderbettler verteilt, um so mehr wächst die Fülle des Essens in seinem Speicher. Da klingt wieder die Hungerphilosophie des Kosmogonen der 1. Generation und des Kaushitaki an, und insbesondere mit Paingya läßt sich Verwandtschaft aufzeigen: Paingya, ein Hungermagier und Atem-Wind-Verehrer wie Kaushitaki, hatte Rede, Sehen, Hören und Denken als vier Burgmauern hingestellt, die um einander liegend den Atem im Inneren beschützten. Varuna aber hat statt jener fünf alten Lebenskräfte fünf Formen des brahman vom größten, Essen, bis zum feinsten, Wonne, in einander geschachtelt.

2, 1-5 *Er lehrte in Ausführung obiger Lehre: Der Leib als das erste Selbst besteht aus der Essenz des Essens. In ihm ist ein zweites, inneres Selbst, das aus Atem besteht; damit ist der Leib ausgefüllt, aber auch das Atem-Selbst ist menschengestaltig, ist also genau so groß wie der Leib. Innerlicher als dieses zweite Selbst ist das aus Denken bestehende dritte, das das Atem-Selbst ausfüllt; es besteht aus den vier Veden und dem Brāhmaṇa. Noch innerlicher ist das aus Erkenntnis bestehende vierte Selbst, das das Denken-Selbst ausfüllt. Es besteht aus Glaube, Recht und Wahrheit, Yoga (Askese und Meditation) und Größe. Das allerinnerlichste aber ist das aus Wonne bestehende fünfte Selbst, das wieder das Erkenntnis-Selbst ausfüllt und wie alle anderen menschengestaltig ist. Es besteht aus Liebe, Freude, Vergnügtheit, Wonne und brahman. Im Leib, innerlicher als der Leib und doch wie er gestaltet, mit ihm also denselben Raum einnehmend sind die vier feinen Selbst: das vitale des Atems, das ritualistische des Denkens, das moralische der Erkenntnis und das wonnvolle des brahman.*

2, 8 - B 4, 3, 33 *Über die Wonne folgt dann ein Abschnitt, der (an Yājñavalkya anschließend) schildert, daß die höchste Wonne unendlich viel höher als die menschliche ist. Die höchste irdische ist die eines kräftigen, lerneifrigen Jünglings (Yājñavalkya hatte einen König als Ideal gewählt), hundertmal höher ist die eines der seligen Geister, hundertmal höher ist die Wonne eines Ahnengeistes usw. usw. bis hinauf zur Wonne Indras, Prajāpatis und brahman im höchsten Himmel. - Es ist hier nicht ausgesprochen, worin diese höchste Wonne des brahman besteht, ob sie als eine paradiesisch-hedonistische gemeint war wie bei Prajāpati, aber es wird wiederholt, daß das Essen das Letzte ist, aus dem die Wesen entstehen, bestehen und in das sie eingehen. Dieser Materialismus wird unbedenklich neben Zitate aus Yājñavalkya und Śāṇḍilya gestellt: daß das brahman im Herzen und im Weltraum zugleich ist, daß der Weise über Gut und Böse erhaben ist und von keinen Gewissensbedenken mehr
B 3, 8 gequält wird, daß das brahman (wie das Unvergängliche des Yājñavalkya) die Götter des Windes, der Sonne, des Feuers und des Todes in ihren Bahnen hält und daß das brahman durch menschliche Worte und Begriffe nicht erfaßt werden kann. An Pravāhana, Kumārahārta und einen Reihen-Anonymus der 1. Generation erinnert es, wenn es heißt:*

Nr. 74, 31, 27

Aus dem Selbst entstand der Raum, aus dem der Wind, aus dem das Feuer, aus dem das Wasser, aus dem die Erde, aus ihr die Pflanzen, aus denen die Nahrung, aus der der Same und aus dem Samen der Mensch. An Pravāhana erinnert es auch, wenn das brahman unendlich genannt wird, denn unendlich ist der Raum Pravāhanas. Es sieht wie eine Polemik gegen Uddālaka aus, wenn versichert wird, das Seiende sei aus dem Nichtseienden entstanden. All diese Kleinigkeiten bestätigen den zeitlichen Ansatz dieses Philosophen in die vierte Generation, haben aber mit seiner Hauptlehre, der der fünf Selbst, die sich der Reihe nach einhüllen, keinen eigentlichen Zusammenhang. Sie zeigen nur, daß dieser Anonymus ein Kompilator war. Seine Aufgabe fand er wie seine Zeitgenossen in der schwierigen Verquickung von Idealismus Yājñavalkyascher Prägung mit dem Materialismus, der den oft hungernden und nach Freuden verlangenden Brahmanen (und nicht nur ihnen!) nun einmal nahe lag.

f. Sanatkumāra belehrte Nārada über die Weite. Nr. 85

Es muß damals Mode gewesen sein, seine Lehre Göttern in den Mund zu legen. Ein eigenartiger Idealist aus Yājñavalkyas Schule mit einer kräftigen Dosis Materialismus wählte seinem heftigen Charakter entsprechend die Gestalt des Nārada und seines Lehrers Sanatkumāra, um seiner Philosophie einen ehrwürdigen Namen unterzulegen. Beide waren unvedisch! Nārada war eine Lieblingsgestalt der späteren Vishnuiten; er galt ihnen als ein Sänger und Lautespieler vor Vishnus Thron, als ein eifriger Wanderer und unermüdlicher Überbringer von Botschaften und Nachrichten zwischen Göttern und Menschen, und sein Charakter war streitliebend⁹. Sanatkumāra war aber eine śivaitische Gestalt. Er galt als Sohn Śivas, als Lanzen-kämpfender Jüngling, und mit ihm ist offenbar sehr früh ein im Epos mehrfach erwähnter gleichnamiger Weiser zusammengeschmolzen¹⁰. Auch Śiva¹¹ selber galt ja als großer Lehrer der Weisheit und insbesondere der Grammatik, warum also nicht sein kriegerischer Sohn?

Nārada also, fabelte unser Idealist, nahte sich dem Sanatkumāra und bat um Belehrung. Er klagte, er habe die vier Veden und als fünften Veda die Epen gelernt, die Kunde der Ahnenopfer, Rechnen, Schicksalswissen, Zeitrechnung, Disputierkunst, Wissenschaft des Lebens und der Politik, Lehre der Götter, des brahman und der Dämonen, die Waffenkunde der Kṣhattryas, Astrologie, Schlangenkunde und Liebeswissenschaft (mit Musik, Malerei usw.). So kenne er jetzt die Formeln und Hymnen, aber nicht das Selbst. Er lebe in Kummer, aber Lehrer wie Sanatkumāra ständen im Rufe, als edle Führer über den Strom des Kummers hinüber zu helfen.

So stand der große Nārada vor dem Gottessohn und klagte wie weiland Dr. Faustus: Habe nun ach, Philosophie, Juristerei und Medizin, und leider auch die Theologie durchaus studiert mit viel Bemühn! Aber der himmlische Weise Nārada fand in Sanatkumāra einen sehr eifrigen

Lehrer. Er brauchte vor keinem Erdgeist zu verzagen und sich keinem Teufel zu verschreiben. Sanatkumāra verlangte nicht einmal lange Dienstzeit wie Prajāpati; er lehrte an Umfang wesentlich mehr als Varuna; er lehrte es mit ausführlichen Worten und Begründungen und befahl nicht nur dem Schüler eigenes Nachdenken. Was er lehrte, war der Gipfel der Reihenphilosophie der Upanishaden. Er lehrte eine Monsterreihe vom Typ der Kausalreihen, bestehend aus 22 Gliedern. Er ging von dem Wissen, das Nārada bereits besaß, aus und ging von da auf immer tiefere Begriffe zurück, bis zur letzten Realität, die er die Weite nannte, die aber nichts anderes als das brahman des Yājñavalkya oder das Volle des Kauravyāyanīputra war: 1) *Worte*, 2) *Rede*, 3) *Denken*, 4) *Entschluß*, 5) *Klugheit*, 6) *Sinnen*, 7) *Erkenntnis*, 8) *Kraft*, 9) *Nahrung*, 10) *Wasser*, 11) *Glut*, 12) *Raum*, 13) *Erinnerung*, 14) *Hoffnung*, 15) *Atem*, 16) *Wahrheit*, 17) *Erkenntnis*, 18) *Glaube*, 19) *Grundlage*, 20) *Handeln*, 21) *Lust* und 22) *Weite*.

- Kurze Kausalreihen dieser Art hatten schon manche aufgestellt. Uddālaka hatte Reden, Denken und Atem über Essen, Wasser und Glut auf das Seiende zurückgeführt. Varuna hatte den Menschen über Samen, Essen usw. bis auf das Selbst zurückgeführt. Kumārahārta hatte eine neungliedrige Kette von der Erde bis zum Samen aufgestellt. Māhācamasya und seine Vorläufer hatten den Schöpfergott aus den Welten die Götter, und aus denen die Veden, aus denen die drei magischen Silben ausbrüten lassen. Ein Reihendenker der 1. Generation hatte zwischen Erde und Hymnus als letztes und edelstes Gebilde sechs Zwischenglieder gestellt. Śilaka und Caikitāyana hatten vom Hymnus über den Ton und drei weitere Größen bis auf den Himmel, die Erde und den Raum zurückgefragt. Sanatkumāra stand also durchaus im Strom der philosophischen Überlieferung, besonders wenn er seine Reihe mit den Veden begann, denn den Ritualisten alten Schlages galten sie als die letzten Produkte der Schöpfung, den Upanishadenmystikern aber als das zu überwindende, als der letzte Schluß vedischer Weisheit, und eben darum als Ausgangspunkt ihrer höheren, idealistischen Philosophie. Sanatkumāra nannte sie daher bloße Worte und erste Teildefinition des brahman, erste Annäherung an das höchste brahman. Hatten doch Uddālaka und Yājñavalkya die Worte abgewertet und eben noch Varuna erklärt, daß die Worte das brahman nie ausdrücken können. Andererseits hatte Prajāpati seine Belehrung mit dem Manne im Auge, Varuna die seine mit dem aus Essen gebildeten Leib als erste Annäherung ans brahman begonnen, und hatte Yājñavalkya den Janaka zunächst über die Rede belehrt, die die Veden und alles andere im All erkennen läßt.

Die Rede aber stellte Sanatkumāra als zweites Glied seiner langen Reihe hin, als das, was höher als die Worte ist; seine Aufzählung der Teile des All, die er hier einfügte, war nichts als eine Vervollständigung der des Yājñavalkya dort. Jeder verstand, dass die Rede die Ursache der Worte ist; und seit der Fabel vom Wettstreit des Denkens und der Rede im Brāhmana wußte man, daß *Denken* der Rede vorangeht. Śāṇḍilya hatte den Begriff des *Entschlusses* in die Philosophie eingeführt, der nach Sanat-

kumāra dem Denken vorangeht. Er hätte auch vom Wollen sprechen können, aber er wollte vielleicht das damit bei Yājñavalkya und Śāndilya zusammenhängende Problem der Verantwortung für die Taten und Wiedergeburt nicht anrühren. Er war kein Ethiker wie Yājñavalkya, der aus der Gier den Willen, und aus dem die Handlungen des Menschen ableitete. Er war intellektualistischer und stellte über den Entschluß die *kluge Überlegung*, auf Grund deren man Entschlüsse faßt. Der klugen Überlegung aber geht, sagte er, das *Sinnen* voran, das konzentrierte, von der Umwelt ungestörte Nachdenken. Sinnen aber setzt *Erkenntnis* voraus, die Yājñavalkya als das Wesen des brahman erkannt hatte, die das All umfaßt.

Bis hierher ist das erste Drittel der Reihe einleuchtend, wenn auch etwas umständlich. Jetzt kam aber in Sanatkumāra plötzlich der Materialist hervor: Er erklärte, höher als Erkenntnis steht *Kraft*, denn ein Mächtiger macht hundert Erkennende zittern. Ähnlich sagte ein anderer Pessimist: Kraft ist mächtiger als Wahrheit. Eine bittere Weisheit in der alten Despotie! Aber häufig sind solche Ausbrüche in den Upanishaden nicht.

B 5. 14, 4;
Nr. 41
s. Nr. 90

Ursache der Kraft ist *Essen*. Essen kommt aus dem *Wasser*, Wasser kommt aus *Glut*. Das entspricht den Gedanken des Uddālaka, und von Uddālaka übernahm Sanatkumāra auch das Experiment des Fastens und die Begründung, daß aus Regen Essen entspringt. Er leitete aber Wasser aus Glut mit der Analogie des Regens aus der Schwüle des Gewitters her, nicht mit der des Schweißes aus Arbeit. – Größer als Glut ist nicht das Seiende des Uddālaka, sondern der *Raum* des Pravāhana.

Nach diesem Durchbruch des Materialismus kehrte Sanatkumāra wieder zu seiner idealistischen Reihe zurück mit der merkwürdigen Behauptung, das *Erinnern* sei größer als der Raum. Man würde es verstehen, wenn er erklärt hätte, Erkenntnis, der letzte seiner idealistischen Begriffe, sei nur möglich, wenn man Erinnerung habe. Vielleicht hat er oder ein anderer das einmal früher in einer rein idealistischen Reihe gelehrt. Er hat aber einen sehr geistreichen Übergang von Raum zu Erinnern gefunden: Um die Größe des Raumes zu schildern, hatte er u. a. angeführt, daß der Raum das Medium des Schalles sei (wie man mit späteren Indern sagen kann), daß man nur im Raum rufen, hören und antworten könne. Es war ja längst üblich, dem Hören als kosmische Entsprechung die Himmelsrichtungen gegenüber zu stellen, und die sind nichts anderes als der Raum, sind nur ein älterer Begriff, denn vor dem Idealisten der 1. Generation war vom Raum eigentlich nicht die Rede. Jetzt aber versicherte Sanatkumāra, man könne jemanden nur hören (und verstehen), wenn man sich erinnere, also sei Erinnern größer als Raum.

Nr. 35

Größer als Erinnern ist *Hoffnung*, denn nur aus Hoffnung (auf Erfüllung seiner Wünsche) memoriert einer die Veden, vollzieht Riten, begehrt Söhne und Reichtum an Vieh, Dies- und Jenseits. Hoffnung ist also bei ihm etwa das, was die Buddhisten den Durst nennen, das Verlangen nach dem Leben, der Hang am Irdischen, die Erbsünde der Menschheit. Er hat aber die Hoffnung durchaus nicht als Sünde gebrandmarkt, sondern als höher als alles Vorhergehende, also auch als höher als

die Erkenntnis des Yājñavalkya hingestellt, und darin kann man nur wiederum einen Materialismus sehen. Dazu paßt, daß er als höher als die Hoffnung den *Atem* hinstellte und damit diesen Abschnitt, das zweite Drittel seiner langen Reihe, mit dem Urbegriff der Atem-Wind-Verehrer der großen Gegner des Yājñavalkya-Idealismus schloß. Gewiß wußte auch Yājñavalkya, wie lieb dem Menschen der Atem (das Wort bedeutet auch Leben) ist. Aber während Yājñavalkya feierlich versicherte, Gatte, Gattin und Söhne seien nicht um ihrer selbst willen lieb und wert, sondern nur insofern sie das Selbst sind, stellte Sanatkumāra dem hier gegenüber: der Atem ist Vater, Mutter, Bruder und Schwester, Lehrer und Brahmane.

B 4, 1, 3
B 4, 5, 6

Das letzte Drittel seiner Reihe hat Sanatkumāra nur gewaltsam anschließen können: Mit dem Atem redet man seine Gegner nieder, aber nur wenn man *Wahrheit* hat. Wahrheit hat man nur, wenn man *erkennt*, man erkennt, wenn man *denkt* (Erkenntnis und Denken waren aber schon im 1. Drittel vorgekommen!), man denkt nur, wenn man *glaubt*. Das war eine übertrieben fromme Behauptung. Denkt ein ungläubiger Materialist etwa nicht? Aber auch Varuna hat das aus Denken bestehende Selbst als Glaube, Recht und Wahrheit bestimmt. – Man glaubt, wenn man eine *Grundlage* hat (?). Man hat eine Grundlage, wenn man *handelt* (oder: Riten vollzieht). Man handelt, wenn man *Lust* empfindet (das kann man doch wohl nur hedonistisch verstehen). Lust aber ist die *Weite*. Lust und Raum waren zusammen mit Atem die drei Attribute des brahman in der Lehre Satyakāmas. Und Sanatkumāra verstand hier unter Weite das brahman. Er schilderte es mit Yājñavalkya als den Zustand der Objektlosigkeit, des reinen wonnevollen Seins des Selbst ohne ein Du oder ein Das neben sich. Alles, was durch eine Umwelt und den Tod beschränkt ist, ist das Gegenteil von Weite. Alles Beschränkte braucht ein korrelatives Beschränkendes.

s. B 3, 9, 21

Nr. 78

7, 24–25

Die Weite aber fußt nur auf sich selber. Sie ist unten und oben, ist im Westen, Osten, Süden und Norden, sie ist alles. Das Ichbewußtsein weiß genau so: Ich bin unten und oben, bin im Westen, Osten, Süden und Norden, ich bin alles. Das Selbst ist genau so unten, oben, im Westen, Osten, Süden und Norden, es ist alles. Wer dies weiß, der freut sich am Selbst, spielt mit ihm, paart sich mit ihm und findet an ihm seine Wonne.

Sanatkumāra stand mit dieser seiner 22er-Reihe zwischen Yājñavalkya und Buddha. Yājñavalkya hatte das brahman und Selbst als Erkenntnis (und Wonne) definiert und in ihm die Wahrheit, Realität und Erlösung gefunden. Buddha hat wie Sanatkumāra von der letzten irdischen Tatsache ausgehend bis zum Uranfang, bis zu seinem Begriff der Erlösung zurückgefragt und seine sogenannte 12gliedrige Kausalkette aufgestellt: Alter, Krankheit und Tod sind die Leiden, die Ur-tatsache. Woher kommen sie? Von der Tatsache der Geburt. Woher kommt Geburt? Vom Werden. . . Dabei hat er ganz bewußt über das Erkennen, das bei Yājñavalkya das erste war, hinausgefragt und geantwortet: Es kommt aus gewissen Trieben und Erinnerungsrückständen, und die wieder kommen von der uranfänglichen Verblendung, der

Erbsünde der Menschheit. So ähnlich hat also auch Sanatkumāra über Yājñavalkyas Erkennen hinaus, über Erinnern hinaus, bis zum Atem und bis zur Lust und Weite zurückgeforscht.

Der Historiker wird seine 22er-Reihe etwa aus einem Kern der fünf Selbstes seines Zeitgenossen Varuna ableiten, denn Essen⁹, Atem¹⁵, Denken³, Erkenntnis⁷ und Wonne²¹ kommen bei ihm vor, nur in absichtlich veränderter Reihenfolge. Sanatkumāra hat die idealistischen Begriffe Denken und Erkennen^{1,7} vorangestellt, danach den materialistischen (Essen) und hat Atem ans Ende des zweiten Drittels, Lust aber erst ans Ende des 3. Drittels gestellt. Er hat also den Rang dieser Begriffe gegen Varuna verändert. Er hat damit der Atem-Verehrung und dem Materialismus Vieles eingeräumt. Er hat dann zwischen die beiden idealistischen Begriffe Denken und Erkennen drei psychologische eingeschoben, die er Śāṇḍilya (Entschluß⁴) und Yogi-Kreisen (Klugheit, Sinne: ⁵⁻⁶) entnommen hat. Er hat Kraft⁸ aus materialistischem Denken eingeschoben und damit zu Uddālakas realistischen Begriffen Essen, Wasser, Glut⁹⁻¹¹ übergeleitet. Er hat Pravāhanas Raumbegriff angefügt¹² und hat mit Satyakāmas Lust-Weite geschlossen. Er war also ein Kompilator.

Sein Wesen aber spiegelt sich in den vielen Begründungen, die er der Reihe eingefügt hat. Einerseits war er streitbar und liebte es, die Gegner «mit Wahrheit» niederzureden. Seine ganze Reihenphilosophie legt davon Zeugnis ab.

100 Weise erzittern vor einem Kräftigen. Kräftig ist der, der aktiv ist, früh aufsteht, wandert, herumkommt, vieles sieht und hört, denkt und versteht. Das war der alte Wanderbrahmane vom Schlage des Raikva, Ushasti, Satyakāma und des Rohita des Brāhmana. Und er entsprach dem aktiven Fürsten, der seinem Feinde und Nebenbuhler nichts nachgibt und stets auf dem Posten ist, wie ihn bereits das Brāhmana schilderte, in Rückerts Nachdichtung:

AB 3, 28, 18ff
Br. Erz. I, 64

Der Feind sieht; sitze nicht! Gib Acht, daß du nicht senkest
Zum Sitzen dich, solange den Feind du stehen denkest.
Der Feind sitzt; liege nicht! Gib Acht, daß du nicht senkest
Zum Liegen dich, solange den Feind du sitzen denkest.
Der Feind liegt; schlafe nicht! Gib Acht, daß du nicht senkest
Zum Schlafen dich, solange den Feind du wachen denkest.
Im Sitzen und im Stehn, im Schlafen und im Liegen,
Begegne so dem Feind, so wirst du ihn besiegen.

Sanatkumāra stellte dementsprechend die Klugheit über das Wissen und wählte sich den vielerfahrenden, wandernden, streitliebenden Nārada als Schüler. Er bestimmte das brahman endlich als Weite und den vollendeten Weisen als den «nach Wunsch in allen Welten Wandernden».

s. Nr. 82

Andererseits bewunderte er als idealen Herrn den sinnenden und stellte ihn hoch über den streitenden. *Wer immer hier groß wird, wird es nur durch*

- 7, 6 *Sinnen*; die majestätische Ruhe des still Sinnenden, Pläne Schmiedenden, hatte es ihm angetan, und es ist kaum vorstellbar, daß er seine Aktivität, seinen Wander- und Streittrieb mit diesem Ideal der Stille, das in geistiger Form Sāndilya und Yājñavalkya vorgeschwebt hatte, vereinigen konnte. Aber der Psychologe versteht heute, daß sein Wunschbild ge-

Nr. 61 gerade das ihm Unerreichbare war. Er muß ein wenig dem Kaushītaki geglichen haben, der still dasaß, um die Bauern zum Geben zu zwingen. Und er war das Gegenteil des Yājñavalkya, der bei aller weltlichen Liebe zu Kühen innerlich frei von allen Trieben war.

Er hat wie Yājñavalkya in der Mystik Wonne empfunden und hat seine lustvolle Paarung mit dem Selbst in gerade narzistischer Weise beschrieben. Er empfand sich dabei selber genau so wie das abstrakte Selbst als All, fühlte sich als Weltriesen oder als zwittergeschlechtigen Schöpfergott vor der Schöpfung, der sich mit sich gattet, ohne freilich die Welt zu gebären. Er fühlte sich als Yogi, *ein Schauer, der alles erschaut, nur niemals Tod, Krankheit oder Elend; der keine Speise isst, dessen inneres Wesen dadurch rein wird, der sich erinnert und alle Knoten löst.*

- 7, 26, 2

Dieser grüblerische, ekstatische, aktive Geist sah auch die Welt als Ich, als Selbst, als lebend. Wie er sinnt, so sinnt die Welt, sinnen Erde, Luftraum und Himmel, Flüsse und Berge und alle Wesen. Wie er voll Kraft ist, so steht die Erde, der Luftraum usw. mit Kraft fest da. Wie er voll Entschlüsse ist, so sind es Erde, Himmel usw.

Wenn ihn einer nach seiner ontologischen Grundvorstellung gefragt hätte, hätte er das Wasser als den Urstoff angegeben. Auch Citra hatte ja angedeutet, daß er die Welt für Wasser hielt. Sanatkumāra hat ge-

- Nr. 76
7, 10 sagt: *Alles in der Welt ist nichts als gestaltetes Wasser.* Aber wie er sich dessen Gestaltung dachte, hat er nicht gesagt. Er hat also an ein hylozoistisches Wasser geglaubt wie Thales, und wie Uddālaka an seine hylozoistischen Urelemente Glut, Wasser und Erde glaubte. Indessen ist sein Textstück nicht ontologisch gemeint, aufgebaut oder durch-

dacht.

4. Yājñavalkyas Idealismus mit Atem-Wind-Verehrung verquickt

a) Ein armer, anonym Mystiker. Nr. 86

- Nr. 60-2 Nicht nur Hedonismus machte den Idealisten zu schaffen, auch die Atem-Wind-Verehrung war noch stark, war sie doch in der vorigen, der 3. Generation noch von solchen Charakterköpfen wie Kaushītaki, Nr. 76 Paingya und Ushasti vertreten worden. König Citra hat Atem und Erkennen, die Hauptbegriffe der beiden gegnerischen Schulen angenommen und also eine Art Vereinigung versucht. In seine, die vierte Nr. 86 Generation, nach Uddālaka und Yājñavalkya aber gehört ein anonym Mystiker mit ähnlicher Versöhnungsabsicht, der ohne jede erkennbare Systematik von den Mysterien des Atems, des Essens, des Mondes, des Sohnes, des Selbstes und Gottes gehandelt hat. Seine wirren Abschnitte kann man am besten ordnen, wenn man von seiner

menschlichen Lage ausgeht, die er verriet: Er muß selber arm gewesen sein oder hat wenigstens vom Standpunkt des Armen geredet.

Der Weise, sagte er, ist wie der Mond. Seine Habe mögen wachsen oder schwinden, er selber bleibt derselbe. B 1, 5, 15

Vom Mond hatten die Hindu die Vorstellung, daß er schwindet und in der Neumondnacht, wenn er gar nicht mehr zu sehen ist, ins Wasser und in die Pflanzen eingegangen ist. Wer dann einen Baum verletzt, begeht geradezu einen Mord¹. König Pravāhana hatte gelehrt, der Mond schwillt an durch die zu ihm kommenden Totenseelen und nimmt ab durch ihre Heimkehr zur Erde. In Kaschmir gibt es eine Grotte des Gottes Śiva Amaranātha; darin steht der Gott in Gestalt eines Phallus aus Eis, und man sagt, daß der Phallus mit dem Monde wächst und schwindet². Śiva ist ja noch heute u. a. ein Mondgott des Hinduismus. Unser Mystiker aber hat statt seiner den Schöpfergott Prajāpati, der dasselbe ist wie die Zeit, als den schwindenden und schwellenden Gott verehrt und von ihm gelehrt, daß er in der Neumondnacht in alle Lebewesen eingeht und deswegen in dieser Nacht kein Wesen getötet werden darf. Solch Glaube mag nebenbei zum Vegetarianismus der späteren Hindu beigetragen haben. Unserem Mystiker aber kam es darauf an zu betonen, daß der Weise eben dieser Gott und die dahinschwindende Zeit, die Schicksalsmacht selber ist, mag seine Habe auch schwinden. Dieses tröstliche Ich-Gott-Bewußtsein war sozusagen die vergeistigte Bettlergesinnung, die Yājñavalkya gepredigt hatte, die Krösus am Ende seines Lebens begriff, und die von dem magischen Trotz des Kaushītaki ebensoweit entfernt war wie von Raikvas Zynikertum. Nr. 61, 1

Man versteht es, wenn die Gedanken auch dieses Armen ums Essen kreisten, aber nicht mit dem Neid des Kaushītaki, sondern voll frommen Staunens über das Wunder des unerschöpflichen Essens, das Gott den Wesen bereit hält.

Gott hat mit seinem Denken und seiner Askese allen Wesen Essen hervorgebracht, den Göttern die Opfer, dem Vieh die Milch, die man auch den kleinen Kindern gibt, und von der alles lebt, und endlich die gewöhnliche Speise. Immer wird von diesem gottgeschaffenen Essen gegessen, und dennoch schwindet es nicht (wie doch der Mond schwindet), denn es ist Unerschöpflichkeit, ein Wunder, vergleichbar dem Vollen des Kauravyāyanīputra. § 1-2
s. TB 2, 1, 6

Die Unerschöpflichkeit aber ist nichts anderes als der Mensch, der ja gleich dem Schöpfer und der Zeit ist. Gott ist Ich und ernährt mich ewiglich aus seiner und meiner Unerschöpflichkeit. Das klingt viel innerlicher und stiller als der gleichzeitige Hymnus des Varuna: Ich bin Essen und Esser... Nr. 53

Ein anderer Trost des Armen war das Mysterium des Sohnes; mag ein Yājñavalkya es ablehnen, die Wiedergeburt des Vaters im Sohne anzuerkennen, unser Mystiker hielt an diesem alten Trost des Sterblichen fest und lehrte drei Möglichkeiten der Wiedergeburt: durch rituelle Werke im Himmel der Ahnen, durch Wissen im Himmel der Götter (dies beides in Übereinstimmung mit Pravāhana) und durch einen Sohn in der Menschenwelt (wie Janaka und Nr. 77 gelehrt hatten). Man hatte längst gelehrt, daß § 16-17

TB 2, 2, 7 die Menschen deshalb nicht aus dem Diesseits ins Jenseits hinüberverlangen, weil doch ihr Sohn ihr Herz ist, ihr liebes Herz, das so gerne auf Erden weiterlebt. Das war noch alte Lebensbejahung der Brāhmaṇa-Periode. Man sollte nun erwarten, daß unser Mystiker der Zeit nach Yājñavalkya in einen Hymnus der Erlösung durch Wissen ausbräche, aber nein: Er verweilt nur bei der Wiedergeburt im Sohne und malte sie aus: *Wer seinen Tod fühlt, der vermache seinem Sohne nach altem Ritus seine Lebenskräfte* wie der sterbende Jude dem Sohne seinen Segen, der Maori in Neuseeland sein «mana» gibt³. Im Sterben geht er dann mit ihnen in den Sohn ein. Er, der Vater, aber wird damit nicht etwa zunichte, er lebt vielmehr ein mysteriöses göttlich-kosmisches Leben weiter:

An die Stelle seiner irdisch-menschlichen Lebenskräfte strömen aus dem Kosmos neue in ihn ein, aus Erde und Feuer göttliche Rede, so daß jedes seiner Worte wahr wird; aus Himmel und Sonne göttliches Denken, so daß er eitel Wonne fühlt; und aus Wasser und Mond göttlicher Atem, der unvergänglich ist (diese Dreiheit, Rede, Denken und Atem galt ihm als das wahre Selbst). So wird er zum Selbst aller Wesen, das der Atem ist, und er lebt in Glück, denn kein Unglück naht sich den Göttern.

Der sterbende Weise lebt also in Sohn und Götterleib als Selbst der Welt weiter, hatte doch auch Nr. 77 eine zweifache Wiedergeburt für möglich gehalten. – Ein Armer kann keine teuren Riten vollziehen. Sparsame Kaufleute haben deswegen in ihren späteren Sekten besonders als Jainas Riten für überflüssig erklärt⁴. Antiritualismus war für die Upanishad-Philosophen wie z. B. König Janaka (wegen des Antibrahmanentums der Kshatriyas?) bezeichnend. Unser Mystiker aber § 23 hat gelehrt, daß der Weise nur ein einziges Gelübde auf sich nehmen soll: *Bei jedem Atemzug, beim Ein- und Ausatmen soll er sich bewußt sein: Nicht soll mich das Übel, der Tod packen! Wenn einer das tut und wirklich durchführt, dann geht er in die selige Welt des Atemgottes ein.*

Damit schloß er sein Textstück, nicht mit einem Lob der Erlösung im Sinne Yājñavalkyas, er stand eben stark unter dem Einfluß der Atem-Wind-Verehrer.

B 3, 9, 26 Yājñavalkya hatte vom Selbst und brahman gesagt: Es wankt nicht, es leidet keinen Schaden. Diese Worte übertrug unser Mystiker auf den Atem und erzählte zum Beweis dafür eine Variante der Rangstreitfabel:

§ 21 *Kaum von Gott geschaffen, begannen die Lebenskräfte zu streiten; jede wollte wirken, die Rede reden, das Auge sehen... ohne die anderen zu Worte kommen zu lassen. Da wurde der Tod zur Ermüdung, kam und packte sie, daher ermüdet die Rede, das Sehen, Hören und Denken, aber nicht der Atem.*

Da ist das alte Denkmotiv, daß der Atem als Unermüdlicher auch im Schläfe wirkt, wenn alle anderen Sinne schlafen, lebhaft ausgemalt wie eine Versammlung, in der es drunter und drüber geht. So wird es in den damaligen Versammlungen der Dörfler, der Stämme, der Königshöfe oft genug zugegangen sein, ja im Gilgameschepos und in der Ilias werden Götterversammlungen so ohne Ehrfurcht geschildert.

Unser Mystiker fügte als Lohnversprechen hinzu: Wer diesen nicht wankenden

Atem erkennt, dessen Widersacher trocken ein und sterben, und nach dem benennt man seine Sippe.

Also auch hier wieder kam bei ihm ein gewisser Materialismus durch; der sich bescheidende Arme hatte doch seinen Ehrgeiz! Für ihn war Ermüdung und Schlaf also nicht wie für Yājñavalkya ein der Erlösung vergleichbares Glück, sondern ein Mangel; er war aktivistischer⁵ als Yājñavalkya. Auch diese ethische Einstellung mag mit seiner Atem-Wind-Verehrung zusammenhängen, denn besonders König Pratardana in der 5. Generation war der fürchterlichste, geradezu macchiavellistische Aktivist der Upanishaden-Periode und war ein Atem-Wind-Ver- Nr. 91
ehrer und zugleich ein Mystiker und Erbe Yājñavalkyas.

König Pratardana hat den Atem-Wind mit dem alten Kriegergott Indra gleichgesetzt, und auch das tat unser Mystiker: *Er erklärte den Atem für das geheimnisvolle Kind von Rede und Denken und zugleich für Indra, den Gott ohne Rivalen. Er erklärte den Atem aber auch für das schlechthin Un-* § 12
erkannte, das den Weisen behüllet, gerade weil es unerkant ist. Der Atem ist § 10
Indra, der Atem, der nicht wankt und keinen Schaden leidet; zu ihm wird der § 22
Weise im Tode, zum Selbst aller Wesen. Er ist aber auch der Schöpfergott und die Unerschöpflichkeit. Mögen die Götter Feuer, Sonne, Mond usw. welken und ermüden wie die Lebenskräfte im Menschen, der Wind ist unermüdlich und geht nie unter.

So lebte die Atem-Wind-Verehrung, durch Yājñavalkyas Mystik neu belebt, bis in diese Spätzeit der alten Upanishaden.

Im einzelnen lassen sich noch bei unserem Mystiker Abhängigkeiten von solchen Reihenphilosophen wie Māhācamasya nachweisen, Übereinstimmungen mit dem Verehrer der Rede aus der 1. Generation, und einige Originalität, wenn z. B. nicht der Mond, sondern die Sonne als kosmische Entsprechung des Denkens aufgefaßt wurde. Das führte dann zu Schwierigkeiten, daß in der Rangstreitfabel von Sonne, Mond «usw.» geredet werden mußte, statt sie alle aufzuführen, ebenso von Reden, Sehen, Hören «usw.», statt Denken zu nennen. Aber dafür konnte in Übereinstimmung mit Uddālaka der Atem von Wasser hergeleitet werden. § 13, 20

b) König Ajātaśatru (I., II.) und der Animist Bālāki (ein Dialog in zwei Varianten), Nr. 87-88

Ajātaśatru, König von Benares, war ein getreuer Anhänger Yājñavalkyas. Er lehrte wie Prajāpati über Traum und Tiefschlaf und be- Nr. 83
kämpfte den Animismus des Brahmanen Bālāki aus der Sippe der Gārgyas, wie Yājñavalkya den des Vidagdha bekämpft hatte. Er ging aber in einem Punkt über Yājñavalkya hinaus: In Anlehnung an die Atem-Wind-Verehrer suchte er das von Yājñavalkya nicht geklärte Problem zu lösen, wie aus dem brahman-Selbst die Welt der empirischen Erscheinungen entsteht. Es ist an sich nicht einleuchtend, welches Interesse der König an diesen Problemen hatte, aber Ajātaśatrus Fort- setzer war König Pratardana; er philosophierte mit genau derselben Nr. 91

Verbindung der Mystik und Atem-Wind-Verehrung, und bei ihm ist das Despoteninteresse an der Übermenschenmoral des Mystikers überaus deutlich. Ob Ajātaśatru derartige Gedanken aus philosophischer Scheu verschwiegen oder bei anderen Gelegenheiten geäußert hat, bleibt einstweilen eine offene Frage. Zugleich aber ist deutlich, daß der Dialog des Königs Ajātaśatru mit dem stolzen Brahmanen, der sich anmaßte, den König über das brahman belehren zu wollen, und doch nur animistische Geister als angebliches brahman verehrte, daß dieser Dialog eine Parallele zu denen des stolzen Śvetaketu mit den Königen Pravāhana und Citra ist. Es war also eine Art Mode der Könige, die Brahmanen als stolz zu verachten und ihre geistige Überlegenheit zu zeigen, u. z. in einer gröberen Form, als einst in der 2. Generation König Janaka den jugendlichen Yājñavalkya belehrt hatte.

B 2, 1, 1 *Bālāki kam voll Stolz zum König, erbot sich, ihn das brahman zu lehren, und der König versprach ihm dafür sofort 1000 Kühe, denn, fügte er hinzu: wenn man so gibt, dann kommen die Gelehrten gelaufen und vergleichen einen mit dem großen Janaka.*

Damit wies er selber auf sein Ideal hin. Bālāki aber war nichts als eine erweiterte und verbesserte Auflage des Vidagdha, dem Yājñavalkya an Janakas Hof den Kopf zerplatzen ließ. Vidagdha hatte dem Yājñavalkya acht Geister als brahman angeführt: die in 1. Leib, 2. Liebe, 3. Sonne, 4. Raum und Echo, 5. Schattenbild, 6. Spiegelbild, 7. Wasser und 8. Sohn. Bālāki ließ den 2. und 8. dieser Geister fort, erweiterte die restlichen zu zwölf und ordnete sie in Gruppen: Zum Geist in der Sonne fügte er die beiden in Mond und Blitz hinzu (1-3), zu dem im Raum fügte er die in Wind und Feuer hinzu und stellte den im Wasser als vierten zu dieser Gruppe elementarer Geister (4-7). Die Geister im Spiegel, Echo und Schattenbild vermehrte er um den noch unverständlichen Geist in den Himmelsgegenden (nach der Variante: ein Geist des Schalles, der stets dem Wort des Menschen folgt); so bildete er eine Vierergruppe der Ebenbild-Geister (8-11). Vidagdhas ersten Geist, den im Leib, stellte er als letzten (12) hin. In der Variante sind es gar 16 Geister geworden. Der ersten Gruppe ist nach dem Geist des Blitzes der des Donners hinzugefügt, und am Ende sind zum Geist im Leibe auch der im Schlaf, im rechten und linken Auge hinzugefügt worden.

Damit hatte Bālāki sein Wissen erschöpft, war aber klüger als Vidagdha und bekannte sich sofort als demütigen Schüler des Königs. Der beteuerte zwar voll verholenen Stolzes, daß es doch gegen die Regel ist, daß ein Kshattriya Lehrer eines Brahmanen sein soll, begann aber gleich seine Unterweisung. So wie Yājñavalkya in jener großen Disputation den verständigen Artabhāga bei der Hand gefaßt, aus der Versammlung geführt und über Wiedergeburt und Vergeltung belehrt hatte, so faßte der König den Brahmanen bei der Hand und führte ihn aus der Hofversammlung zu einem Schlafenden (vielleicht zu einem im Wachtlokal schlafenden Wächter oder einem auf der Straße in einem Winkel oder im Eingang eines Tempels schlafenden Armen). Er rief ihn mit den Namen der Geister an, die Bālāki als brahman angeführt

hatte. Der Schlafende wachte aber davon nicht auf. Dies Experiment bewies, daß sein Geist etwas anderes als all jene Geister des Animisten war. Dann rieb der König den Schlummernden weich mit seiner Hand und weckte ihn, hatte doch auch Yājñavalkya den alten Volksglauben angenommen, man dürfe einen Schlafenden nicht plötzlich wecken, weil sonst seine ins Traumland gewanderte Seele nicht zurückfinden könnte. Über die Traumwanderung nun belehrte der König den Brahmanen, aber die beiden Versionen des Dialogs weichen hier stark voneinander ab. In der Upanishad des Yājñavalkya stimmt die Lehre des Königs mehr mit diesem Weisen überein, in der Upanishad des Prataṛdana mehr mit diesem König. Welche Variante die ältere und echte ist, ist noch nicht entschieden.

B 4, 3, 14

B
K

Nach der Yājñavalkya-Variante nimmt der intelligible Geist mit seiner Erkenntnis die Erkenntniskraft der Lebenskräfte mit sich ins Herz (das ist eine Vereinigung von Yājñavalkyas Lehre von der Ohnmacht und dem Gott Indha im Herzen). Er fesselt sie damit, auch den Atem.

B 2, 1, 17

Diese Vorstellung der Fesselung ist sicher von der der Atem-Wind-Verehrer abhängig. Sie entspricht weitgehend der Schlaflehre des Raikva, nur hatten die Atem-Wind-Verehrer den Atem auch im Schlafe weiter arbeiten lassen. Wie Ajātaśatru meinen konnte, auch der Atem würde im Schlafe gefesselt mit ins Herz genommen, wo doch jeder Schlafende sichtbarlich weiter atmet, ist noch unverständlich. Ist hier etwa Atem als Geruchssinn gemeint wie in einer ähnlichen Schlafschilderung im Brāhmaṇa? – Die Traumwanderung geschieht also im Herzen.

Nr. 1

Ś X, 5, 2, 14

In ihm sind die vielen Welten, durch die die Seele schweift. Ob sie sich nun selig als großen König oder großen Brahmanen fühlt (die anderen Kasten werden nicht genannt), ob sie in Himmels- oder Höllenregionen steigt, jedenfalls zieht sie nach Belieben mit den Lebenskräften umher so wie ein König mit seinem Volk.

18

Yājñavalkya hatte beim Sterben vom Auszug der Seele wie vom Auszug eines Königs mit seinen Truppen gesprochen. Ajātaśatru scheint aber eher an ein Wandern des ganzen Bauernvolkes zu neuen Wohnsitzen oder eine große Treibjagd mit ganzen Dörfern als Treibern (wie sie noch heute üblich sind) zu denken. Yājñavalkya hatte auch von der Traumwanderung nach «oben und unten» geredet und von dem großen Gefühl, daß man im Schlafe als Großkönig meint, «Ich bin das All». Der Herzmystiker der Generation Ajātaśatrus aber hat ganz ähnlich von dem Herzen und dem beliebigen Umherschweifen in ihm durch alle Welten gehandelt.

B 4, 3, 38

B 4, 3, 13

B 4, 3, 20

Nr. 82

Im Tiefschlaf aber schlüpft der Geist in die 72000 Adern ums Herz und ruht in ihnen, selig, wie ein Prinz, ein großer König oder Brahmane ruht und den Gipfel der Wonne empfindet.

19

Diese Adern waren ein Thema Yājñavalkyas, aber auch die Wonne, nur hatte Yājñavalkya schlechthin von einem idealen Menschensproß geredet, nicht vom schlafenden Prinz als dem, der die größte menschenmögliche Wonne genießt.

B 4, 3, 20

B 4, 3, 33

Ohne Übergang hat dann Ajātaśatru an die Schilderung von Traum und Schlaf seine eigentliche Neuerung angehängt: Er hatte vorher ge-

lehrt, daß beim Einschlafen die Lebenskräfte mit dem Geist zusammen ins Herz eingehen. Er hatte damit offenbar noch mehr gemeint: Sie gehen in den Geist ein, gehen in ihm auf. Auch die Atem-Wind-Verehrer ließen ja die Lebenskräfte im Schlaf in den Atem eingehen. Beim Erwachen, meinte nun Ajātaśatru in Übereinstimmung mit ihnen, gehen sie dann wieder aus ihm hervor.

- 20 *Wie eine Spinne den Faden aus sich läßt, wie Funken aus dem Feuer stieben, so kommen aus dem Selbst alle Lebenskräfte, Welten, Götter und alle Wesen hervor. Daher heißt das Selbst das Wahre des Wahren, denn die Lebenskräfte sind das Wahre, das Selbst aber ist ihr Wahres.*

B 4, 5, 6–7 Yājñavalkya hatte gelehrt, daß alle Welten, Götter und Wesen nichts anderes sind als das Selbst und daß sie in ihm sind. Aber nur an einer fraglichen Stelle hatte ein Redaktor ihm in den Mund gelegt, das Diesseits, Jenseits, alle Wesen, Essen und Trinken aus dem Selbst hervorkommen. An jener Stelle hatte Yājñavalkya zwar den Vergleich von Rauch, der aus dem Holze hervorkommt, verwendet, und ein späterer Upanishaden-Philosoph⁶ hat den vom Rauch und den von den Funken als gleichsinnig nebeneinander gestellt, aber Yājñavalkya hat doch anscheinend die ontologische Lehre vom Hervorkommen der Welt aus dem Selbst nicht ausdrücklich gelehrt. Es blieb König Ajātaśatru vorbehalten, seinen Meister in dieser Hinsicht fortzuführen, und er konnte es nicht klarer in Worte fassen. Spinnenfaden und Feuerfunken sind materielle Dinge. Ajātaśatru hat also keinen Illusionismus gelehrt, obgleich das bei der Geistnatur des Selbst nahe lag. Wie es möglich ist, daß aus dem geistigen Selbst die materielle Welt hervorkommt, auf dies Problem ist aber auch Ajātaśatru nicht eingegangen.

- Nr. 77 Er hat die Vorstellung des Hervorkommens bei den alten Atem-
Nr. 85 Wind-Verehrern vorgefunden. Auch bei der Schöpfung aus dem Urriesen hieß es, daß die Lebenskräfte aus ihm hervorkamen. Sanatkumāra hat am Ende seiner langen Reihe gelehrt, daß aus dem Selbst
Nr. 89 alle 22 Glieder der Reihe nach hervorkamen. Und ein anderer Zeitgenosse sprach beim Auge davon, daß aus ihm alle Gestalten hervorkommen; er nannte das Selbst das Unsterbliche, das durch das Wahre
Nr. 52 verhüllt ist; das klingt sehr ähnlich dem Wahren, das Ajātaśatru mit dem Śāṇḍilya-Trabanten der 2. Generation gemeinsam hat. Und auch jener setzte das Selbst dem Atem gleich, stand also unter dem Einfluß der Atem-Verehrer wie Ajātaśatru, Citra und Nr. 86.

In der Pratardana-Variante unseres Dialogs ist dies noch viel stärker. Da wird der Schlaf und das Erwachen mit genau den Worten ausgedrückt, die König Pratardana in seinem eigenen Texte verwendete, und die vollständig der Lehre der Atem-Wind-Verehrer entsprechen:

- K 4, 20 *Im Tiefschlaf werden alle Sinne mit dem Atem zur Einheit; da geht die Rede mit allen Namen, das Auge mit allen Gestalten, das Gehör mit allen Tönen, das Denken mit allen Gedanken in den Atem ein, und wenn man erwacht, treten, wie Funken aus dem Feuer, aus dem Selbst alle Lebenskräfte, aus ihnen die Götter und aus den Göttern die Welten hervor, je nach ihrem Platz.*

Da ist die Kosmogonie deutlich ausgemalt: Aus dem Selbst treten

die Lebenskräfte (Rede usw.), aus ihnen die Götter (Feuer, Sonne usw.), aus ihnen ihre Welten (Erde, Himmel usw.) hervor. Wie in den alten Kosmogonien Gott in die Welt, ebenso geht dann aber das Selbst lebend in den Leib ein, bis in die Haare und Fingernägel, so wie ein Messer in die Scheide gesteckt wird. Dabei folgen ihm alle die Lebenskräfte wie die Seinen einem Führer. Wie der mit ihrer Hilfe die Herrschaft genießt und wie sie zugleich von ihm, ihrem Herren, leben, so leben die Kräfte vom Selbst und das Selbst durch sie. Als Indra diese Lehre lernte, vermochte er die Dämonen zu schlagen; er wurde der Führer der Götter. Ebenso wird, wer dies weiß, der Herr aller Wesen, versicherte König Ajātaśatru abschließend, als wenn er kein Yājñavalkya-Anhänger und Weiser, sondern ein herrschaftslüsterner Despot wie Pratardana wäre. Solch ein Despot aber sollte lieber mit Kaushītaki eingestehen, daß der König sein Volk frist, daß der König einer der fünf Münders Gottes ist und also dazu ein göttliches Recht hat, als daß er von der Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens bei Volk und Herren redete. Freilich war es indische Fürstenideologie, daß sie ihr Volk schützen und nur dafür die Steuern vom Volk einziehen, aber der größte Dichter Indiens, Kālidāsa, war doch in seinem Fürstenspiegel aufgeklärt und ehrlich genug, nur bei einem Idealkönig wie Dilīpa als besondere Tugend anzuführen, er habe die Steuern einzig zum Heile, zum Gedeihen seines Volkes eingezogen⁷.

Nr. 77; C 6,

3, 2

s. Nr. 83

s. Nr. 90

s. Nr. 83

c) Ein unbedeutender Atem-Mystiker. Nr. 89

Dieser Zeitgenosse Ajātaśatru identifiziert ebenfalls das Selbst mit dem Atem, aber zugleich mit der Dreiheit Name, Gestalt und Werk. Diese Trinität ist aber nur das Außenwelts-Gegenstück zu der subjektiven Dreiheit: Rede, Auge und Selbst (resp. Leib). Man spricht ja mit der Rede die Namen der Dinge, die Worte. Ebenso «kommen aus dem Auge die Gestalten hervor», ein Idealismus, der dem des Ajātaśatru entspricht. Und endlich erscheinen die Werke als Wirkungen des Leibes (sagt der Kommentator) oder des Selbstes (sagt der Text). Unser Mystiker sah also in der subjektiven Dreiheit Rede-Auge-Selbst das eine Selbst. Hatte doch der arme Mystiker gerade eben die ähnliche Dreiheit Rede-Denken-Atem für das Selbst erklärt.

s. Nr. 90

Nr. 86

Die Dreiheit Rede-Auge-Selbst ist also das eine Selbst, und das ist der Atem. Der Atem ist das Unsterbliche; das Unsterbliche ist verhüllt durch das Wahre; das Wahre aber sind Name und Gestalt.

B 1, 6, 3

Name und Gestalt waren alte Begriffe und bedeuteten einem Uddālaka die Vielheit der Dinge mit ihren Bezeichnungen, die Welt, die hier als wahr, als wirklich bezeichnet wurde, um den naheliegenden Vorwurf des Illusionismus auszuschalten. Hinter ihnen beiden (man erwartet: hinter der Dreiheit Name-Gestalt-Werk) liegt aber etwas Tieferes, das Unsterbliche, denn die Dinge und Gestalten sind ja vergänglich.

Seit Urzeiten hatten die Inder mikro- und makrokosmische, subjektive und objektive Größen einander gegenübergestellt. Unser Mystiker hat

diese Denkmethode in eine Form gebracht, die Yājñavalkyas Idealismus und zugleich Atem-Verehrung (die man ja damals zu verquicken pflegte) berücksichtigte. Besonderen Tiefsinn sollte man darin nicht suchen.

5. Ein großer Ethiker und Idealist. Nr. 90

Die Epigonen der vierten Generation hatten auf dem Gebiet der Ethik an Yājñavalkya keinen klaren, keinen ihnen verständlichen Führer. Er mußte ihnen widerspruchsvoll erscheinen. Er hatte einerseits mit Freuden um Kühe disputiert, anderseits aber alles Streben nach Gütern, Nachkommen und Himmelsleben als wertlos und des Weisen unwürdig verurteilt und das Selbst für den einzigen Wert erklärt. Er hatte das brahman und die Erlösung als Wonne zu verstehen und die Ruhe des Schlafes zu würdigen gelehrt. Gerade dieser Begriff der Wonne hatte so manchen der Epigonen verwirrt und wieder an einen freudvollen Himmel glauben lassen. Yājñavalkya hatte endlich den wissenden Mystiker von der Vergeltung der Taten im Laufe der Wiedergeburten ausgenommen; auf diesem Wege waren ihm Pravāhana und Satyakāma gefolgt. Nur einer war bisher über Yājñavalkya hinausgegangen, der Herzmystiker hatte alle Himmelsfreuden tief im eigenen Herzen gesucht und gefunden. An ihn ist unser Ethiker anzuschließen. Ihm war das Ethische wichtiger als das ontologische und psychologische Suchen nach dem Selbst. Mit einem noch nicht dagewesenen Ernst forschte er nach dem Ethischen in immer neuen Anläufen. Er hat vier Kosmogonien aufgestellt, um seine Lehre abzurunden. Was scherte es ihn, ob ein Gegner sagen könnte, sie widersprächen sich und logischer Weise könne es nur eine Weltschöpfung gegeben haben. Er lehrte vom Standpunkt des (freiwillig?) Armen wie zwei seiner idealistischen Zeitgenossen „omnia mea mecum porto“. Er war ein stolzer Brahmane, aber war sich der Schwäche des geistigen Menschen bewußt. Gerade aus seiner Schwäche heraus erkannte er das Heil im Recht in scharfem Gegensatz zu Sanatkumāra, der zynisch klar aussprach, daß vor einem Starken 100 Weise zittern.

Nr. 82

Nr. 82, 86

Nr. 85

B 1, 4, 1

s. Nr. 83

Br. Erz. 3, 1

Er begann die erste Kosmogonie: Im Anfang war nur das eine Selbst alleine da und erkannte: Dies bin ich. Daher stammt das Ichbewußtsein, stellte unser Ethiker fest, ohne anzudeuten, ob das gut oder schlecht ist. Rückert ließ sich durch diesen Satz zu den Versen begeistern:

Du ewig Denkender, von dem in meiner Schranke
Ich ein Gedachter bin, dich denkender Gedanke!
Indem ich denke dich, fühl' ich in Einheit mich
Mit allen Denkenden, die in dir denken sich.
Im Anfang dachtest du dich selbst, und sprachest Ich;
Und alle, die noch jetzt Ich sprechen, denken dich.
Du sprachest Ich, da war vor dir die Welt entstanden,
Weil ohne Gegenstand das Ich nicht ist vorhanden.

Zuerst entstand die Zeit, als du aus dir dich sehnstest,
Und dann der Raum, als du aus dir hinaus dich dehntest...

Das alleinige Selbst hatte als zweites Erlebnis das der Furcht; wer alleine ist, fürchtet sich ja. Aber es überwand sie, denn wovor hätte es sich fürchten sollen?

Das Selbst ist, hatte Yājñavalkya betont, ohne Furcht. Es ist, sagte Yājñavalkya an anderer Stelle, in der Erlösung alleine. Alte Kosmogonin hatten gefabelt, daß der Schöpfer als erstes das Feuer schuf, das ihn fressen wollte, so daß der Gott sich gleich zu Anfang fürchten mußte. Unser Ethiker aber ließ das Selbst noch vor der Erschaffung irgend eines Dinges der Welt nächst dem Ichbewußtsein Furcht empfinden; konnte er seine Lebensangst, seinen Pessimismus eindrucksvoller aussprechen? Das Selbst aber wurde seiner Furcht Herr durch Überlegung. Konnte man das hohe Ziel der Philosophie, den Menschen vor Leiden, d. h. vor seinen eigenen Ängsten zu bewahren, klarer zeigen?

Das Selbst in seiner Einsamkeit kannte aber auch keine Liebe. Da zerfiel es sich in zwei Teile, es war ja, wie Yājñavalkya gelehrt hatte, ursprünglich beides in einem, Mann und Weib; so wurde das Selbst Gatte und Gattin, und sie zeugten die Menschen.

Da hat uns der Ethiker das kostbare Yājñavalkya-Zitat bewahrt, das aus altem Glauben an einen Zwitter-Schöpfergott, an den mannweiblichen Śiva herzuleiten ist, das aber andererseits an den Mythos des Aristophanes im Gastmahl des Platon erinnert, entfernt auch an Eva, die aus der Rippe des Mannes geschaffen wurde. In den Brāhmanas waren Kosmogonien immer wieder mit dem Satz angefangen worden: Gott begehrte, ich will viel werden, will mich fortpflanzen, und manchmal wurde die Rede als Gattin des Schöpfers und Mutter der Dinge hingestellt¹.

Das Weib aber dachte, ich bin doch seine Tochter, wie kann er sich mit mir gatten? Sie versteckte sich also und wurde zur Kuh. Da wurde er zum Stier, und sie zeugten die Rinder. Sie wurde zur Stute, zur Eselin, zur Ziege, zum Schaf usw., und sie schufen alle Tiere bis zu den Ameisen. –

Das Inzestmotiv des Schöpfers mit seiner Tochter war in den Brāhmanas öfters als Sünde erwähnt², es ist in abgewandelter Form in dem Stammbaum des Sonnengeschlechts als Geburtsmythos der Aśvin noch jahrhundertlang lebendig geblieben³. Der Schöpfer hatte keine Wahl, es gab ja damals kein anderes Weib. Unser Ethiker brauchte ihn also nicht zu verurteilen, während doch der inzestgierige König im Grimmschen Märchen von Allerleiirauh⁴ vom Volk als böse empfunden wird und König Janaka inzestuöse Riten, die die Brahmanen von ihm verlangten, ablehnte⁵, Yama sich von seiner Schwester nicht verführen ließ und Śvetaketu die rituelle Promiskuität abschaffte. Die Tochter vor dem Zugriff des eigenen Vaters, des Hordenherren, zu schützen, war offenbar eine der ersten sittlichen Taten der Menschheit.

Unser Ethiker aber verwendete das Motiv der Scham geistreich, um die Schaffung der Tiere zu erklären. In den Brāhmanas war dies Schöp-

- § 7, 5, 2, 6 fungsthema etwa so gelöst worden, daß der Schöpfer aus seinen verschiedenen Lebenskräften die Tiere erzeugt: aus den Augen das Pferd, aus dem Atem die Kuh, aus den Ohren das Schaf, aus der Rede die Ziege und als höchstes: aus dem Denken den Menschen. Die Fünferreihe der Lebenskräfte ließ sich so leicht, wenn auch ohne Tiefsinn im einzelnen mit der Fünferreihe der Tiere vereinigen.

s. Nr. 29

- 6 *Das Selbst schuf dann Feuer und Soma als Esser und Essen, denn Feuer frißt die Opferspende des Somasaftes. Nur das Selbst, den Schöpfer, verehere man als Gott, nicht die vielen Götter, denn das Selbst, das damals noch sterblich war (s. u.), hat die unsterblichen Götter erst geschaffen, es ist also alle Götter zugleich. Es ist gerade wegen dieser Paradoxie zu verehere, betonte unser Ethiker als eifriger Monotheist. . .*

- 7 *Das Selbst ging dann zur Belebung der Welt und für ihr weiteres Werden-im-Einzeln mit Namen und Gestalten in sie ein*, bis in die Fingerspitzen, sowie ein Messer in der Scheide, das Feuer im Holz ist (das waren genau die Worte König Ajātasatrus). Man sieht das Selbst nie, aber man sieht seine Handlungen, denn mit einem Teile seines Selbst atmet es als Atem, sieht es als Auge, hört, redet und denkt es. Aber man verehere keine dieser Lebenskräfte einzeln (wie doch die Atem-Wind-Verehere oder die alten Idealisten mit dem Atem und Denken taten), man erkenne vielmehr ihre Einheit im Selbst (da redet der Monist wie vorher der Monotheist). Das Selbst ist ja lieber als ein Sohn und als Güter oder sonst etwas.*

s. Nr. 86

Hatte doch Yājñavalkya Maitreyī belehrt, daß ein Sohn nicht als Sohn, sondern nur als Selbst lieb ist, und hatte er doch Streben nach Nachkommen, Gütern und Himmelsleben verurteilt.

- 9 *Wodurch ist aber dies welterschöpfende Selbst aus seiner ursprünglichen Sterblichkeit unsterblich, d. h. zum All geworden?*

Ebenso wie ein Weiser durch das Wissen «Ich bin das All» zum All und unsterblich wird! Die 2. Kosmogonie begann unser Ethiker mit dieser Antwort:

- 10 *Das anfängliche, einsame brahman wußte: Ich bin brahman. Dadurch wurde es zum All. Diejenigen unter den Göttern, die aufwachten (diesen Begriff hatte Yājñavalkya verwendet), wurden ebenfalls zum All, und ebenso wird es der Weise. Sogar die Götter können ihn nicht hindern, sowenig sie es leiden wollen, daß einer sich ihrer Herde entzieht. Die Götterverehere sind ja Göttervieh; wie viel Vieh den Mann, so ernährt der Mann die Götter; auch der Verlust eines einzigen Rindes macht Kummer, geschweige der von vielen. Daher ist es den Göttern unlieb, daß die Menschen dies wissen.*

B 4, 4, 13

- B 4, 4, 9 Auch Yājñavalkya glaubte, daß das brahman als Erstes die mystische Wahrheit über das brahman und All fand. Aber es ist die persönliche Note unseres monotheistischen Ethikers, die Götter als neidisch auf den Weisen hinzustellen. Die Buddhisten haben die Götter mit Indra an der Spitze als treue Diener ihres Weisen, des Buddha aufgefaßt. Die Brahmanen aber haben in ihren Epen immer wieder geschildert, daß Indra auf die ungeheure magische Macht der Asketen (nicht auf die Weisen) eifersüchtig war und sie durch seine himmlischen Tänzerinnen und Hetären in Versuchung führen ließ, damit sie ihm nicht an

Macht gleich würden und ihn gar stürzten. Einen kaum noch spürbaren und nicht mehr ernst gemeinten Nachklang solchen Gottesneides mag man vielleicht noch in dem jüdischen Verbot finden, den Baum der Erkenntnis im Paradiese zu berühren. Die Griechen aber waren voll Furcht vor dem Neide der Götter, die nicht dulden wollten, daß Prometheus den Menschen allzusehr half. Besonders der Pythagoräer Philolaus aus den Zeiten des Sokrates ist unserem Ethiker nahe gekommen, braucht aber nicht von ihm historisch abhängig zu sein. Er verwarf den Selbstmord als Mittel, den Leiden dieser Welt zu entfliehen, mit dem Argument: Wir Menschen sind in einer Hürde⁷ und sind ein Besitz der Götter, und es ist nicht recht, sich daraus zu lösen und davonzulaufen.

Gott als Hirte war eine auch bei Juden geläufige Vorstellung. Śiva wird unter dem Titel Herr der Rinder bis heute von einer besonderen Sekte verehrt. Vieh war der Reichtum der Arya und schon älterer Hirten. Unser Ethiker aber hat insbesondere auf die Milch angespielt, mit der das Rind den Mann, der Mann nach Ritualistenglaube die Götter ernährt. Er hat als Idealist und Antiritualist vermutlich die täglichen Milchopfer als Last empfunden und die vielen Götter im Gegensatz zu dem einen, dem Selbst, als bedürftig und neidisch um ihren Besitz besorgt gebrandmarkt. Er lehrte also, die Erlösung gegen den Willen der Götter zu suchen; aber Philolaus blieb im Polytheismus befangen und warnte, die Rechte der Götter nicht durch Selbstmord zu verletzen.

Die 3. Kosmogonie lautet: brahman war am Anfang alleine und konnte nicht wirken. Deswegen schuf es das Kshatriyatam, das Charisma der Fürsten, als etwas Höheres und Stärkeres über sich, dem brahman, dem Charisma der Brahmanenkaste. Und zwar schuf es als Kshatriyas unter den Göttern Indra, Varuna, Soma usw. Der Brahmane verehrt deswegen den König bei seiner Weihung. Aber der Brahmane ist der Mutterschoß, aus dem die Kriegerkaste entstand, und niemand darf seine Mutter verletzen. 11

Eine deutliche Warnung des schwachen Brahmanen an die Kshatriyas mit ihrem Stolz und ihrer Macht.

Es schuf weiter, um wirken zu können, die Vaiśyakaste und unter den Göttern die Vasus, Rudras, Adityas und Allgötter, d. h. die Götter, die in Gruppen auftreten wie die Massen der freien Bauern. 12

Endlich schuf es als vierte Kaste die Śūdras, unter den Göttern aber Pūshan, den Ernährer, mag er nun wirklich, wie der Kommentator will, als nährende Erdgottheit aufzufassen sein oder als Sonnengott wie gewöhnlich im Veda. Die Śūdras, die Ackersklaven haben ja die drei höheren Kasten zu ernähren. 13

Aber das brahman vermochte immer noch nicht zu wirken, ehe es das Recht schuf. Es gibt nichts Höheres als das Recht. Daher hofft der Schwächere gegen den Stärkeren auf das Recht wie auf einen König. 14

Hammurabi hatte 2000 v. Chr. das Recht zum Schutze der Schwachen niederschreiben lassen. Es ist ja eine historische Tatsache, daß die Könige der Protohistorie, die Tyrannen Athens und die Kaiser Roms und des Mittelalters in mancher Hinsicht die Sache der Volksmassen

gegen den anmaßenden Adel vertragen. Hesiod hat um 750 v. Chr. unter den Griechen den Mund für die armen Bauern gegen den Adel aufgetan. Mit unserem Ethiker ist Indien in die Reihe der Rechtsländer eingetreten. So stark auch dort der Despotismus blieb und so zynisch er in der 5. Generation der Upanishad mit Pratardana seinen Machtanspruch aussprach, mit dem Macchiavelisten Kautalya und seinem politisch weisen Realismus hat er auch dem Recht sein Recht gegeben⁸, und der Gedanke, daß das Recht festgelegt werden muß, ist auch in Indien nicht zu unterdrücken gewesen. Unser Ethiker hat gerade in der 5. Generation in Dadhyanc einen würdigen Nachfolger gefunden. Bald nach Buddha haben die Brahmanen Sitte und geltendes Recht zu sammeln begonnen. Der größte Hindudichter, Kālidāsa, aber hat in seinem Fürstenspiegel⁹ seinen Idealkaiser Dilīpa besonders gelobt, weil er das Recht verehrte, obgleich er nicht schwach war ...

Nr. 104

s. Nr. 78

Unser Ethiker aber war, was man heute einen Demokraten nennen könnte. Er anerkannte nicht nur, daß das Selbst aus sich heraus auch
 15 die unreine, verachtete Kaste der Śūdras geschaffen hat. Auch sie ist also Kreatur Gottes, auch sie hat einen Gott als ihr Gegenstück im Himmel, das, worum der Paria in Goethes Paria-Legende betete. Unser Ethiker versicherte im Folgenden auch, daß das heilige Selbst der
 B 4, 3, 22 Mensch jeder Kaste, auch Śūdra ist. Das war viel kühner gesagt, als wenn Yājñavalkya ausgesprochen hatte, daß im Zustand der Ruhe, sei es im traumlosen Tiefschlaf, sei es in der Erlösung, der Śūdra aufhört, ein Śūdra zu sein, da es dann keine Kastenunterschiede mehr gibt. Trotzdem hielt er als Brahmane daran fest,

- 15 *daß es der selbstverständliche Wunsch aller Wesen ist, als Brahmane unter Menschen oder (was das Entsprechende ist) als Feuer unter Göttern wiedergeboren zu werden.*

Er fügte aber ohne ersichtlichen Zusammenhang noch einen schönen und geradezu human-sozialen Ausspruch an:

- 16 *Das Selbst ist das Heim und die Welt aller Wesen: Mit den Opfern nährt es Götter und mit Nachkommenzeugung die Ahnen, mit Hausung und Speisung die Menschen und endlich die Tiere damit, daß man ihnen Futter und Wasser sucht und daß Vögel und sogar Ameisen im Hause ihre Nahrung finden.*

s. Nr. 108

Da ist ein idealer Wohltäter geschildert von der Art des Kaufmannes Cārudatta im klassischen Drama «das irdene Tonwägelchen oder Vasantasenā». Er verschenkte seine Habe an alle und klagte, daß kein Vogel mehr die auf die Schwelle des Hauses des Armen gestreuten Körner pickt wie früher¹⁰. – Die 4. Kosmogonie lautete:

Das alleinige Selbst begehrte im Anfang ein Weib, um sich fortzupflanzen, und Hab und Gut, um Riten vollziehen zu können.

Soweit klingt diese Kosmogonie fast wie eine der üblichen in den Brāhmanas. Nur fällt auf, daß das Verlangen nach Weib und Nachkommenchaft eigentlich schon in der 1. Kosmogonie abgehandelt worden war. Wenn unser Ethiker noch einmal darauf zurückkam, mußte er etwas ganz Besonderes im Kopfe haben. Der 2. Punkt, daß man sich Reichtum nur wünscht, um ihn für orthodoxe Riten (nicht für persönlichen Genuß) zu verwenden, wurde von da an in der indischen Literatur als

ein typisch edler Standpunkt öfters wiederholt. Zwei Wünsche, der nach Liebe und Gewinn, stehen also als zwei Vorbedingungen für zwei Pflichten (Nachkommenschaft und Riten) da. Damit ist unser Ethiker über Yājñavalkyas Zusammenstellung der drei Ziele: Habe, Nachkommen und Platz im Himmel, hinausgelangt, hatte doch Yājñavalkya selber versucht, sie auf zwei Ziele zurückzuführen, hatte sich nur nicht klar ausdrücken können. Aber nicht dieser kleine Fortschritt war es, der den Ethiker bewog, seinen drei Kosmogonien noch eine vierte hinzuzufügen: Er wollte diese Kosmogonie überhaupt nicht zu Ende erzählen; er wollte nur zeigen, wie nichtig diese Wünsche sind.

Sie sind zwar alles, was sich einer überhaupt wünschen kann; und wer sie hat, hält sich für vollkommen. Aber worin besteht die wahre Vollkommenheit? Darin, daß man diese vier in sich selber hat, dadurch, daß man weiß: Ich selber bin Denken (das war die Ausdrucksweise Śūndilyas), mein Weib ist die Rede (mit der auch Prajāpati vielfach geschaffen hat¹¹), mein Kind ist der Atem (auch der gleichzeitige Idealist hatte Denken, Rede und Atem als Vater, Mutter und Kind gedeutet), meine irdische Habe ist mein Sehen, denn mit dem Auge findet man sie; meine himmlische Habe ist mein Hören, denn vom Lehrer lerne ich sie hörend¹²; und meine Riten sind mein Selbst, denn mein Selbst ist das handelnde Subjekt (so sagte auch der gleichzeitige Mystiker).

Hier zeigt sich die Verwandtschaft unseres Ethikers mit dem gleichzeitigen Herzmystiker, wenn er auch nicht vom Herzen redete. Yājñavalkya hatte gelehrt, daß Mann, Weib, Kind usw. nur lieb sind, insofern sie das Selbst sind, insofern sie alle ein und dasselbe Eine sind. Das war ungeheuer kosmisch gedacht. Der Herzmystiker und unser Ethiker haben das zu dem Bewußtsein, daß der Weise alles in sich selber trägt, vermenschlicht. Er verlangte nicht mehr nach anderen Menschen, nicht mehr nach einem Du, das er lieben könnte, wie gewöhnliche Menschen lieben. Er deutete sich seine Lebenskräfte als eine ganze Familie¹³, als ein trautes und fruchtbares Beisammen, als eine sich genügende, vollständige Einheit, als Selbst. Unser Ethiker war also bei all seiner Humanität ein einsamer Asket und viel blutloser als Yājñavalkya, der von der Hochzeit des Indha im Herzen gesprochen hatte, oder als Sanatkumāra, der sich an der Vorstellung der Paarung mit dem Selbst begeisterte. So hat unser Ethiker die vierte Kosmogonie abgebrochen, weil das Selbst sich genug ist, weil es zwar nicht wie das Selbst des Yājñavalkya von Anfang an Mann und Weib in einer Doppelgestalt, Śiva und Devī in ewiger Umarmung ist, sondern eine Familie in trauter wohlhabender Lebensgemeinschaft.

Die erste Kosmogonie lehrte das Selbst als einzigen Wert in Allem erkennen. Die zweite lehrte Erlösung und Wertlosigkeit der vielen Götter und Opfer. Die dritte die Erhabenheit des Rechts über allen Kasten. Die vierte die Selbstgenügsamkeit des Selbst und des Weisen.

Auf diese umfassende und tiefe Ethik aber folgt noch ein winziger Abschnitt, der das Selbst als All schildern sollte, wie es Yājñavalkya und seine Nachfolger immer wieder versucht hatten, aber in Anschluß an Brāhmana-Lehren:

Nr. 90

17 *Das Selbst ist fünffach. Das Getier ist fünffach. Der Mensch ist fünffach. Dies All ist fünffach. Wer das weiß, erlangt das All.*

Nr. 28, 29 Fünferreihen hatten schon die Redeverehrer der 1. Generation in

Nr. 107 mehrfacher Weise aufgestellt, und der der 5. Generation zitierte sogar dies Sätzchen «dies All ist fünffach». Von der Fünzfzahl der Haupt-

§ 11. 7, 4, 4; opfer und Tiere redete mit genau denselben Worten schon das Bräh-

13, 6, 1, 7 mana und fügte noch die fünf Jahreszeiten hinzu. Unser Ethiker hatte

s. Nr. 28 vorher tatsächlich von den fünf Tieren gesprochen, nur hatte er ihnen noch die Ameisen hinzugefügt. Der «fünffache» Mensch wird sich auf die fünf Lebenskräfte beziehen, die das Selbst ausmachen. Aber die Betonung der Fünzfzahl der Opfer und die Andeutung, als gäbe es nichts außer dem Menschen, den Tieren und Opfern, ist eines solchen anti-ritualistischen Ethikers eigentlich unwürdig, und man möchte am liebsten diesen Schlußabschnitt streichen.

E. FÜNFTE GENERATION. 580–550. MORALISCHER UND ANTIMORALISCHER AUSKLANG UND WISSEN- SCHAFTLICHER NEUANFANG

Die Denker der 5. Generation sind größtenteils an moralischen Fragen interessiert gewesen, an den Problemen der praktischen Moral, Entsagung, Humanität und der macchiavelistischen Antimoral. Daneben stehen einige Zauberer und Wissenschaftler und eigentlich nur ein einziger Ontologe großen Stils, König Pratardana, der in mehrerer Hinsicht zu Buddha überleitete und damit über die Upanishad hinaus bereits auf die nächste Periode Altindiens hinwies, der aber zugleich der kühne und gewissenlose Vertreter der Übermenschenmoral war.

1. Morallehrer

a) König Pratardana, der Ideologe des Despotismus. Nr. 91

Pratardana war König von Kāśi. Sein Vater war Divodāsa. Wie diese beiden politisch zu König Ajātaśatru von Kāśi (Benares) standen, ist unklar. Ob gar Ajātaśatru ein anderer Name Divodāsa war? Jedenfalls war er ein geistiger Vorfahre Pratardanas.

Pratardana stammte mütterlicherseits von Yayāti, einem berühmten sagenhaften König, der sich von seinem jüngsten Sohn seine Jugend übergeben ließ und mit ihr 1000 Jahre in Ausschweifungen lebte, ehe er zur asketischen Einsicht kam, daß der Mensch niemals satt wird, soviel er auch den Sinnen nachgibt¹. Diese Einsicht fand er selber, war also begabt.

Seine Tochter Mādhavī wurde der Sage nach viermal an Könige verschenkt und viermal wieder Jungfrau, aber als ihr Vater sie dann ermächtigte, diesmal sich selber einen fünften Gatten zu wählen, zog sie es vor, als Asketin ins Djangel zu ziehen. Ihr zweiter Gatte war Divodāsa, und ihm gebar sie unseren Pratardana. Von solchem Wüstling als Großvater und von solcher, von der Männergesellschaft mißbrauchten Mutter, von diesen beiden, die endlich nach aufgeregtem Leben als Asketen der Welt entsagt hatten, stammte Pratardana. Und auch sein Leben war von Anfang an aufgereggt:

Sein Vater Divodāsa war von Feinden vertrieben, Pratardana wurde in der Verbannung geboren und war von Geburt an kriegerisch, schlug die Feinde seines Vaters als Jüngling, verfolgte rächend seinen Feind, der floh zum heiligen Bhrgu, und der hemmte den Verfolger kurz vor Befriedigung seiner Rache; Pratardana lernte von ihm, daß ein Edler Fiehende nicht tötet, und wegen solchen Edelmuten waren Divodāsa und Pratardana, Vater und Sohn, berühmt. Wegen weitgehender

Mbh. 5,
106 ff

Nr. 84

Mbh. 12, 97,
201

Freigebigkeit soll er vorübergehend in den Himmel gelangt sein. Er soll als Zeitgenosse König Janakas gegen ihn einen Krieg geführt haben, er soll aber auch ein Zeitgenosse Krishnas gewesen sein.

In der Upanishad fehlen dem König alle Züge des Edelmuten. Es heißt dort zwar, daß er in Indras liebem Himmel weilte, aber nicht wegen seiner Freigebigkeit, sondern wegen Kampf und Mannhaftigkeit. Er wird also vermutlich dem Gott gegen dämonische Feinde geholfen haben, wie es von vielen mythischen Hindukönigen erzählt wurde. Mannhaftigkeit aber war von der Zeit der Epen an ein typisch materialistischer Ausdruck und stand im Gegensatz zu idealistisch frommer Gesinnung². So wird er gleich im ersten Satz der Upanishad als aktiv materialistisch, als mannhaft auf die eigene Kraft, und nicht fromm auf die Macht des Schicksals bauend hingestellt.

Dort im Himmel erhielt er von Indra die Belehrung über Philosophie. Wir können diese Einkleidung als eine Umschreibung einer Offenbarung, eines mystischen Erlebnisses des Königs auffassen, und das gibt uns das Recht, in König Pratardana (nicht in seinem Lehrer Indra) den Philosophen dieses Textstückes zu sehen, den aktivistischen Ethiker, den grundlegenden Metaphysiker und neuernden Psychologen, den Enkel des im Greisenalter weise gewordenen Yayāti.

K 1,1 *Pratardana fragte Indra (d. h. er grübelte über die Frage), was das Heilsamste für den Menschen sei, und Indra gab ihm (oder Pratardana fand) die Antwort: Erkenne mich!*

Śāṇḍilya und Yājñavalkya hatten die letzte Wirklichkeit des Alls das Selbst genannt. Virocana hatte das in seinem Dämonen-Hedonismus als Leib, als liebes Ich, das man hätscheln solle, mißverstanden. Damals hatte Indra hartnäckig von Prajāpati die Wahrheit über Brahman selbst erfragt. Hier aber hat er es in monotheistischer Weise, in solipsistischer und zugleich pantheistischer Weise aufgefaßt: Das Selbst oder brahman ist Indras eigenes Ich, er ist der Gott, Schöpfer und Geist, der die Welt aus sich heraustreten ließ, der das All ist und alles Geschehen lenkt.

Yājñavalkya hatte das Selbst manchmal den Herrn der Welten genannt, und es läßt sich bisher nur ahnen, ob und wie weit er damit an vorsivaitische Gottesvorstellungen angeknüpft hat. König Citra hatte nach ihm das brahman zum Gotte Brahmā umgedacht, König Pratardana aber setzte den altvedischen Eroberergott, den König der Götter, Indra, an seine Stelle. Er, der König, versuchte damit, diesen in den Perioden der Brāhmanas, der Upanishads und des Buddhismus an Ansehen gewaltig verlierenden Gott der Arya³ wieder zu erhöhen. Die Brahmanen der Brāhmanas entthronten Indra und beanspruchten, selber mit ihren Riten den Weltlauf zu lenken. Die Brahmanen der Upanishads verehrten keine Götter und glaubten an keine Riten. Buddha folgte ihnen und faßte Indra als seinen ergebenen Diener auf. Zarathustra entthronte die Götter um Indra zu Teufeln. Diesem mächtigen Strom trat Pratardana entgegen. Er hatte zwar keinen großen Erfolg bei den Geistigen, aber die Barden Indiens sangen für ihre Kö-

nige noch Jahrhunderte lang den Ruhm Indras, des Götterkönigs, und späte Theologen versuchten etwa 2–3 Jahrhunderte nach Pratardana noch einmal, Indra einen so hohen Platz zu verschaffen, wie ihn in der Volksreligion damals Śiva und Vishnu inne hatten⁴.

Pratardana aber gehörte auch zur Schule der Atem-Wind-Verehrer (s. u.) wie sein Vorfahre König Ajātasatru, und die hatten manchmal einen gewissen Indra-Kult beibehalten, Indra war ja auch für Bālāki ein Gott des Windes und der Wind ein alter Gott der Krieger⁵. Eben noch hatte ein Mystiker der 4. Generation das Selbst mit Wind und Indra gleichgesetzt. Yājñavalkya hatte von Indha im Herzen geschwärmt, und in der 4. Generation hatte der Lehrer der drei Wiedergeburtens dies fortgeführt. Die Rangstreibfabel der Atem-Wind-Verehrer hatte eine monarchistische Tendenz, Indra war der Götterkönig, und der Despot Pratardana verteidigte in Indra den unumschränkten Übermenschen und Despoten, den alleinigen Gott und Herrn der Gnadenwahl. So spüren wir etwas von den Hintergründen hinter seiner Religion und Philosophie.

Indra offenbarte sich dem König von der ethischen Seite, dann erst onotologisch als Selbst. D. h. Pratardana scheute sich nicht, seine Morallehre des skrupellosen Übermenschen offen als das Wichtigste an den Anfang zu stellen. Sein Indra brüstete sich damit,

er habe gemordet, habe Asketen den Hunden vorgeworfen und viele Verträge gebrochen, er habe seine Feinde im Himmel, im Luftraum und auf Erden niedergemetzelt, und das habe ihm nicht geschadet. Wer ihn, Indra, erkennt, der wird durch Vatemord, Muttermord, Diebstahl oder Abtreibung keineswegs befleckt.

Blickt man von hier zurück, so hatten schon die vedischen Inder eine gewisse Scheu vor dem Sünden strafenden Gott Varuna⁶. König Aśvapati hatte noch den alten magischen Standpunkt inne gehabt: In seinem Reiche gäbe es keine Verbrecher. Der König war ja mit seiner Moral magisch für das Wohl des Landes verantwortlich und, wenn er ein so wissender Philosoph wie Aśvapati war, konnte keiner seiner Untertanen sündigen. Seitdem war dieser Optimismus nicht mehr vertreten worden. Yājñavalkya aber hatte den ganz neuen Gedanken in die Debatte geworfen, daß der Weise kraft seiner mystischen Losgelöstheit von keinen Sünden befleckt werden kann, in Schlaf und Erlösung hören ja alle menschlichen Unterschiede auf, also auch die zwischen den Kasten und zwischen Schuldigen und Unschuldigen. König Pravāhana in seiner Seelenwanderungslehre hatte das in etwas greifbarere Form gebracht und gelehrt: Der Wissende wird durch den Umgang mit Verbrechern nicht befleckt. Der König kann es ja nicht vermeiden, Spione und skrupellose Agenten zu beschäftigen. Satyakāma hatte Yājñavalkyas Gedanken mit dem Vergleich vom Lotusblatt, an dem kein Wassertropfen haften bleibt, wiederholt.

König Pratardana aber ging weit über alles Dagewesene hinaus und erlaubte dem Despoten, wenn er nur an den Götterkönig als alleinigen Gott glaubt, alles, was gewöhnlichen Menschen als ärgste Sünde angerechnet wird. Seit Yājñavalkya die Seelenwanderungslehre mit

Nr. 88

Nr. 86

Nr. 77

Nr. 87

Nr. 74

Nr. 78

Moral verquickt hatte, seit jeder als Schmied seines Glückes, seiner eigenen Wiedergeburt galt, schwebte ja über den Königen das Damokles-Schwert der Politik, die nun einmal Mord, Krieg, Totschlag von Verbrechen und Feinden, Brechen von Verträgen nicht umgehen kann. Gewiß kann ein treuer Vezir seinem reinen Herrn viel Verrat abnehmen, aber will der König wirklich regieren, und das wollten die Despoten, dann mußte er ein Mittel finden, sich von den Flecken seiner Sünden zu reinigen. Im Zeitalter des keimenden Quietismus und mönchischer Weltentsagung fand daher Pratardana die Ideologie der Gewalt und der skrupellosen Politik in einer Vereinigung von Yājñavalkyas All-Eins-Mystik, Atem-Wind-Verehrung und Indra-Monothismus. Und das in einer Zeit, als in Indien noch keine Unterscheidung von Sünde und Verbrechen, zwischen geistlicher Buße und weltlicher Strafe gemacht wurde, längst, ehe in folgenden Jahrhunderten die Sitten verbindlich aufgezeichnet und Rechts- und Staatslehrbücher verfaßt wurden. In einer Zeit aber auch, als ein Solon keine Strafe für den Vatermord festsetzen wollte, damit solch Greuel gar nicht genannt würde; als in Athen die Blutrache der Sippen erst allmählich durch die Gerichte des Staates abgeschafft wurde und als auch das jüdische Gesetz wohl die Todesstrafe für den Mörder und für den, der seinen Eltern fluchte und sie schlug, oder aus Ungehorsam gegen sie ein schlechtes Leben führte, festgelegt, aber Vater- und Muttermord nicht erwähnt hat. Das taten nur die grausigen alten Mythen von Ödipus und Orest, von Paraśurāma und vielleicht auch von Indra, der seinen Vater Tvashtṛ anscheinend nach einigen Stellen erschlagen hat wie Zeus den seinigen⁷.

II, 21, 15; 17
V, 21, 18

König Pratardana ist für uns der erste, der eine metaphysische Entschuldigung der königlichen Verbrechen fand. Ihm sind viele mit anderen Versuchen gefolgt: Der König Pāyāsi leugnete mit krassem Materialismus in der Zeit Buddhas, daß es eine Seele gibt; also kann der Mörder auch keine töten. Krishna bewies mit dem Dualismus von Leib und Seele, daß der Mörder nur den wertlosen, an sich dem Tode verfallenen Leib, nicht die einzig wertvolle unsterbliche Seele töten kann. Andere deuteten die Schlacht als ein riesiges Blutopfer, also einen verdienstlichen Ritus⁸.

Nr. 92

Am Ende seiner Offenbarung zitierte Indra den Satz des Yājñavalkya:

3, 8 *Das Selbst wird durch gutes Werk nicht größer, noch durch schlechtes geringer.*
s. B. 4, 4, 22 Er berief sich also absichtlich auf Yājñavalkya, aber diesmal bog er ihn nicht für seinen politischen Despotismus zurecht, lehrte kein Recht des Übermenschen, sondern sein gerades Gegenteil. Er fuhr nämlich fort:

3, 8 *Dies selbst macht den Menschen Gutes tun, wenn es ihn in die Himmelsregionen führen will, Böses, wenn es ihn abwärts führen will. Es ist ja der Hirte und Herr der Welt.*

Gewiß hatte auch Yājñavalkya das Selbst an jener Stelle als Herrn des All bezeichnet, hatte das aber nicht wie Pratardana zur Lehre der Gnadenwahl ausgebaut. Yājñavalkya und Śāṇḍilya waren ja vielmehr

für einen freien Willen und die moralische Verantwortlichkeit des Menschen eingetreten. Ob und was für Vorläufer Pratardana gehabt hat, ist noch nicht aufgeklärt. Aber man versteht es rein menschlich, wenn dieser Ideologe des gewalttätigen Despotentums zugleich die Gnadenwahl lehrt. Damit ist ja der Despot noch einmal entschuldigt. Er ist unschuldig, denn er ist nicht Herr seiner Taten. Und zugleich mußte es ihm, dem Despoten liegen, seinen Gott als ebenso despotisch, als einen willkürlich und launenhaft seine Lieblinge wählenden und andere zu Bosheit und Strafe verdammenden Despoten hinzustellen. Aber auch das Volk, das nichts anderes als Despotismus kannte, wird sich leicht dieser Lehre gefügt haben, denn Fatalismus wird dem Orientalen im orientalischen Despotismus zur zweiten Natur. Gerade das Charakterbild des Prajāpati in der 4. Generation zeigt ja deutlich genug, daß der Gedanke, Gott muß gut sein, nicht selbstverständlich war. Das fürchterliche Schreckbild des despotischen Gottes Indra wurde also einmal benutzt, um dem Menschen als Vorbild zu dienen: Frevle unbesorgt, wenn du die philosophische Einsicht hast. Andererseits aber wurde es als Mittel der Einschüchterung benutzt: Gott ist allmächtig, versuche gar nicht, etwas aus eigenem Willen tun zu wollen. Es ist so, als ob König Patardana einmal sich und seinesgleichen zum antimoralischen Übermenschen Mut machen, das andere Mal seine Untertanen zu sklavischem Fatalismus einschüchtern wollte. Beides gehört zum Despotismus.

Indra eröffnete seine metaphysische Offenbarung mit der Feststellung:

Ich bin Atem-Geist, und unsterbliches Leben. Atem, Geist und Leben sind 2 und bleiben ja im Leibe zusammen, und wer mich in dieser Weise erkannt hat, der erntet ein volles Ausleben im Diesseits und ein tadelloses Leben im Jenseits.

Da ist nicht von Erlösung die Rede, und nicht von Seelenwanderung! Es ist, als habe Pratardana seinem altvedischen Kriegergotte zu Ehren die religiöse Entwicklung der letzten Generation wieder auslöschen wollen. Er hat an die alte Brāhmana-Drohung des Wiedertodes im Himmel angeknüpft und Befreiung von ihm versprochen, ein Himmelsleben, das sich wohl auch Citra ähnlich dachte. Er hat am Ende bei der Gnadenwahl den Weg nach oben von dem nach unten, also Himmel und Hölle unterschieden. Aber er hat dem Weisen noch vor seinem Himmelslohn ein langes Leben versprochen. «Auf daß du lange lebest auf Erden und es dir wohl ergehe in dem Lande, das dir der Herr dein Gott geben wird», war ja auch noch bei den Juden das aus Prä- und Prothistorie gebliebene höchste Ziel.

In Bezug auf die Gleichung, Atem ist Geist, wagte König Pratardana da von sich aus eine Bemerkung und zitierte eine Beobachtung älterer Atem-Wind-Verehrer. Der König gehörte sicher dieser Richtung an, denn von ihm ist an anderer Stelle eine Lehre überliefert, die nur aus ihren Reihen stammen kann:

Solange der Mensch redet, kann er nicht atmen. Solange er atmet, kann er nicht reden. Er opfert also den Atem in der Rede und die Rede im Atem. So opfert er im Wachen und Schlafen ununterbrochen, darunter verstanden die Weisen das ewige Feueropfer.

Nr. 86 Prataardana gehörte also zu denen, die wie König Janaka die brahmanischen Riten durch Wegdeuten aufhoben, und sein «Opfer» erinnert stark an das «Gelübde» des Atem-Mystikers der 4. Generation: Man braucht nur Ein- und Ausatmen als das einzige Gelübde des Menschen aufzufassen.

Nr. 6 Prataardana knüpfte endlich an die Beobachtung des Baka an, der zur Verherrlichung des Atems dieselbe Beobachtung verwendet hatte, daß man beim Reden weder aus- noch einatmet, ebenso wenig beim Singen der Hymnen und bei Kraftanstrengungen wie bei Feuerquirilen, Bogenspannen oder Wettlaufen. Beobachten war ja von Anfang an und wesensgemäß eine Stärke der Atem-Wind-Verehrer. Sie hatten schon in der Brāhmanaperiode die Untergänge von Sonne und anderen Feuern im Winde und das Aufhören der Sinnesfunktionen beim Einschlafen beobachtet, und in ihrem realistischen Geiste hatte Uddālaka das bis zu seiner grundlegenden Lehre vom Schlaf durchgedacht. Unter den Beobachtungen der Atem-Wind-Verehrer muß man daher auch die der «Aufmerksamkeit» buchen, die König Prataardana jetzt dem Indra vortrug:

2 *Niemand kann gleichzeitig reden, sehen, hören und denken. Vielmehr bilden alle Lebensfunktionen mit dem Atem eine Einheit und haben alle zusammen jede einzelne Sinnesempfindung. Wenn also die Rede redet, reden alle Lebenskräfte ihr nach, sehen dem sehenden Auge nach usw.*

Ob diese Beobachtung der Aufmerksamkeit genau so richtig ist wie die, daß man nicht gleichzeitig reden und atmen kann, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls glauben noch bis heute die Realisten des Nyāya an sie, erklären sie freilich anders, nämlich damit, daß die Seele jeweils nur mit einem einzigen Sinnesorgan in Verbindung stehen kann, also in einem Moment nur sehen oder hören, fühlen, schmecken oder riechen kann⁹. König Prataardana aber und die Atem-Wind-Verehrer haben ja als Behavioristen an keine Seele als principium identitatis, continuitatis oder individuationis geglaubt. Sie haben also nicht wie der Idealist der 4. Generation die Lebensfunktionen als Handlungen der Seele auffassen wollen, sondern als Gemeinschaftshandlungen aller Lebenskräfte, ein etwas gekünstelter Versuch eines Kompromisses der Seelenleugner, doch eine Art Kollektivseele einzuführen.

Nr. 90 Indra hat diese Seele angenommen, aber doch nicht mit vollem Herzen, denn er strebte ja wie so mancher Philosoph der vorherigen 4. Generation auf eine Vereinigung der Wind-Atem- und Yājñavalkya-Lehren hin. Er hat später von dem Atem und Geist als einer Art Seele im Sinne Yājñavalkyas gehandelt und hat die Erscheinung der Aufmerksamkeit später eher im Sinne des Nyāya erklärt. Er hat aber zunächst etwas ganz anderes eingewendet. Das Zusammenwirken der Lebensfunktionen könnte den Eindruck eines demokratischen Denkens machen. Dagegen betont Indra:

3 *Aber es gibt doch einen höchsten Rang unter den Lebensfunktionen. Stumme leben ohne Rede, Blinde ohne Sehkraft, Taube ohne zu hören. Toren können nicht denken, und man sieht auch Krüppel mit abgeschlagenen Armen und Beinen. Aber*

der Atem ist der Hervorragendste unter den Lebenskräften, denn er hält den Leib aufrecht (und man sieht keinen ohne Atem leben). Nur mit ihm zusammen leben die anderen Funktionen im Leib und zusammen mit ihm ziehen sie im Tode aus der Leiche.

Dies kann man Pratardanas Variante der Rangstreitfabel nennen. Hatten bisher die Atem-Wind-Verehrer gefabelt, als könnten die Sinne zeitweise den Leib verlassen, so hat der König jetzt in seinem Realismus auf tatsächlich beobachtete Krüppel hingewiesen und als Krieger und Richter auch solche hinzugefügt, die ihre Arme und Beine durch königliche Gewalttaten in Schlachten oder durch Strafen verloren haben.

Indra ging dann auf Schlaf und Tod, die uralten Themen der Atem-Wind-Verehrer über, führte aber in ihre Behandlung ein neues, von Ajātaśatru herstammendes idealistisches Motiv ein:

Bei Schlaf und Tod gehen nicht nur die Lebenskräfte in den Atem ein, sondern sie nehmen auch die Umwelt mit, nämlich mit der Rede gehen zugleich auch alle Worte, mit dem Sehen alle Gestalten usw. in den Atem ein. Beim Erwachen treten sie wie Funken aus dem Feuer wieder aus ihm hervor. Beim Sterben aber ziehen sie alle aus dem Leibe aus. 3-4

Pratardana hat also nicht Yājñavalkyas Lehre von den vier Zuständen der Seele im Wachen, Träumen, Schlaf und Erlösung angenommen, er hat weder von der idealistischen Traumwanderung noch von der Seelenwanderung oder von der Wonne in Schlaf oder Erlösung gesprochen. Statt der Mystik des Herzens hat er die ältere des Atems wieder hervorgeholt. Pratardana ging also folgerichtig auf dem Wege Ajātaśatrus von Yājñavalkya fort. Ajātaśatru I. lehrte noch Yājñavalkyas Traumlehre, Ajātaśatru II. hatte sie in eine von einem animistischen Traumgeist abgewandelt und dem Gegner, Bālāki, in den Mund gelegt. Pratardana hat sie fortgelassen, denn die Vorstellung einer den Leib im Traume verlassenden Seele paßte nicht dazu, daß die Seele nichts anderes als der Atem ist, der doch im Traum im Leibe offensichtlich anwesend bleibt. So ist Pratardanas zweimal wiederholte Bemerkung, daß die anderen Lebenskräfte mit dem Atem in und außerhalb des Leibes stets zusammenbleiben, Polemik gegen Yājñavalkya.

Soweit bewegte sich Pratardana in den Bahnen der alten Atem-Wind-Verehrer. Jetzt ging er aber zu eigenen, neuen Lehren über, ließ Indra von jetzt an im pluralis majestatis reden und nicht nur die alten fünf, sondern 10 Lebenskräfte anführen (ohne daß man deshalb an einen anderen Verfasser zu glauben braucht). Es galt, die metaphysische Einheit der Lebenskräfte und ihrer Objekte, also der Außenwelt, mit dem Atem-Geist zu erläutern, jenes Thema, das Yājñavalkya kaum angedeutet, Ajātaśatru kurz gestreift hatte. Eine Schildkröte vermag ihre Glieder aus ihrer Schale hervorstrecken und wieder einzuziehen; deshalb wurde dies geheimnisvolle, in Indien seit Urzeiten verehrte Tier, später¹⁰ dem Yogi verglichen, der sich in sich selber zurückziehen kann. So, sagte Pratardana, sind die 10 Lebenskräfte ausgestreckte Glieder des Atem-Geistes und sind die Objekte wiederum deren nach außen versetzte «Elementeile». Die 10 Lebenskräfte sind «Geistteile» und stehen in Beziehung 5 8

zu den Elementteilen wie diese zu jenen. Wenn es die einen nicht gäbe, (gäbe es auch die anderen nicht. Denn nichts gibt es oder erkennt man, was nur eines von beiden wäre.

Aus dem Geist-Atem kommt also erstens die Innenwelt der Sinne und zweitens die Außenwelt der Objekte hervor, ein klarer Idealismus. Und zwar sind Innen- und Außenwelt korrelativ aufeinander bezogen. Sinne gäbe es nicht, wenn es keine materielle, elementare Außenwelt gäbe; das würde auch ein Materialist anerkennen, und das entspricht eher dem Realismus der Atem-Wind-Verehrer als dem Idealismus eines Yājñavalkya. Yājñavalkya würde allenfalls anerkennen, daß die Seele ihre Sinneserlebnisse nur haben kann, wenn sie in einem Leibe wohnt und durch ihn mit der Außenwelt in Verbindung steht. Und, fuhr Pratardana fort, die Außenwelt gäbe es nicht ohne die Innenwelt der Sinne; das konnte nur ein Idealist verstehen. Damit war Yājñavalkyas Lehre über Ajātaśatru hinaus zu einem systematischen Abschluß der Metaphysik der alten Upanishadperiode geführt worden. Damit war aber zugleich der Grund für die folgenden Philosophen gelegt.

Nr. 85 Denn Buddha hat in seiner zwölfgliedrigen Kausalkette, die in mancher Hinsicht an Sanat Kumāras Philosophie erinnert, gelehrt, daß auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung das bisher ungeteilte Individuum sich in zwei Bereiche spaltet, die Sinne und ihre Objekte, die Innen- und Außenwelt¹¹, diese beiden nach Pratardana korrelativen Bereiche.

Ganz ähnlich lehrte nach Buddha das brahmanische dualistische Sāṃkhya-System, daß aus dem Ichbewußtsein sowohl die Sinne wie die «Das-Elemente» hervorkommen. Diese Das-Elemente sind die Eigenschaften, die die Sinne an den Dingen wahrnehmen und die die Elemente bilden. Das Auge sieht die Farben, aus denen das Feuerelement in allen Dingen besteht; das Ohr hört die Töne, aus denen das Raumelement in allen Dingen besteht ... So lehrte das Sāṃkhya eine Entsprechung von mikrokosmischen Sinnen und makrokosmischen Eigenschaften, die die Elemente bilden, aus denen dann wiederum die Dinge entstehen. «Das-Elemente» sind die Eigenschaften Farbe, Ton usw., die rein als Das aus dem Ichbewußtsein entsprechend dem sie fühlenden Sinnesorgan hervorkommen. Sie sind also den Elementteilen des Pratardana durchaus ähnlich. Dies sowohl wie auch die Vorstellung der Korrelativität und des Hervorkommens der beiden korrelativen Bereiche (Sinne und Objekte) aus dem Geist-Atem (oder dem Ichbewußtsein) hat also das Sāṃkhya letztlich dem König Pratardana zu verdanken. Buddha aber hat außer dieser Korrelativität noch folgendes dem Pratardana zu verdanken:

Unter den 10 Lebenskräften, die Pratardana hier aufführte, waren eigentlich keine dem Yājñavalkya unbekannt gewesen. Im Gegenteil, B 4, 5, 12 Yājñavalkyas Reihe der Erkenntnis- und Tatsinne war besser geordnet als die des Pratardana, aber doch war ein Begriff Pratardanas so gut wie neu. Yājñavalkya hatte von der Haut als Tastorgan geredet. Pratardana nannte statt ihrer den Leib als Organ der Empfindung von B 4, 3, 8 Lust und Leid. Yājñavalkya hatte wohl einmal gesagt, daß die Seele

bei der Geburt mit einem Leibe behaftet und durch ihn auch mit den Übeln des Diesseits behaftet wird. Aber den Leib als Organ für Lust und Leid den anderen Sinnen beizuordnen, war ihm nicht eingefallen. Wohl aber hat Buddha diesen Begriff übernommen. Für ihn als Asketen war der gemeine fleischliche Leib ebenso zu verwerfen wie die irdischen Lust- und Unlustgefühle. Er stand ja weltanschaulich Yājñavalkya nahe und strebte nach völliger Ruhe des Gemütes. Für Pratardana aber dürfte der Leib eher wie für den Materialisten und Dämonen Virocana, den Hedonisten und Vertreter des altvedischen Toten- und Jenseitsglaubens, etwas Angenehmes gewesen sein.

Nr. 83

Damit ist bereits einer der vielen unwichtigeren psychologischen Punkte berührt, die Pratardana in die Metaphysik des Geistes eingeflochten hat. Hier sei nur noch das obige Problem der Aufmerksamkeit erwähnt:

Um zu erleben besteigt der Atem mit dem Geist eine der Lebenskräfte und gelangt mit ihr zu dem betreffenden Objekt. 6

Das wird nicht etwa in einem solchen kurzen Satz ausgesprochen, sondern es wird hier und in den anderen Abschnitten Pratardanas mit ermüdender Weitschweifigkeit für jede der 10 Lebenskräfte wiederholt. Gerade diese Wiederholungen aber sind wiederum mit Buddhas Stil zu vergleichen. Für ihn sind solche Wiederholungen überaus bezeichnend; sie sind berechnet, die Hörer, auch die widerspenstigsten, einzulullen und an die vorgetragenen Gedanken zu gewöhnen (eher als zu überzeugen).

Pratardana aber hat hier an das liebe Wagenfahren der alten Arya gedacht. Der Atem besteigt ein Sinnesorgan, u. z. mit dem Geist als sozusagen seinem Wagenlenker (wie es sich für einen vornehmen Kshatriya geziemt). Vor ihm hatte Yājñavalkya die Seele einem Fahrer, den Leib einem Wagen verglichen und nach ihm ist dies in der Kāthaka Upanishad wiederholt worden. Das war die Denkweise von Brahmanen, die sich keinen Wagenlenker leisten konnten.

B 4, 3, 35
4, 1

Das Subjekt fährt also mit Hilfe des Sinnes zum Objekt, eine sehr primitive Psychologie: Yājñavalkya hatte die Sinne Greifer genannt, später nannte man sie Löcher oder Tore, durch die die Seele hinausgeht oder geht. Das Subjekt kann aber natürlich nur jeweils einen Sinneswagen zur Zeit besteigen, also auch nur ein Objekt mit Aufmerksamkeit erleben. Dies war also Pratardanas Lösung des Problems der Aufmerksamkeit. Er zitierte dazu die Redensart:

B 3, 2
Kā 4, 1

Ich war anderswo mit meinem Denken, daher habe ich dies und das nicht erkannt.

Die Redensart entnahm er dem gleichgesinnten Idealisten und Atem-Verehrer der 4. Generation, nur verstand er unter Denken in diesem Zusammenhang nicht ein besonderes, den anderen Sinnen übergeordnetes Organ der Aufmerksamkeit wie jener (und später Buddha, das Sāmkhya, Nyāya), sondern seinen Atem-Geist, das alleinige Subjekt, das er als den einzigwürdigen Gegenstand der philosophischen Forschung hinstellte, wie Yājñavalkya und Uddālaka vor ihm das brahman und das Seiende.

Nr. 86

B 3, 9, 10 Jener Idealist hatte sich auf Yājñavalkya berufen können, der das Denken als das Licht der Sinne bezeichnet hatte, aber was kümmerte das Prātardana. Hat er doch den Begriff des brahman vermieden, zwar wesentliche Vorstellungen der All-Eins-Mystik beibehalten und sogar weitergeführt, aber doch vor allem den Atem als höchsten Gott gefeiert und statt Weltentsagung despotische Herrschaft als höchstes Ziel angesehen.

b) Kṛṣṇas Lehrer Ghora: Das Leben ein Opfer. Nr. 92

Kṛṣṇa, Sohn der Devakī, wird als Schüler eines sonst unbekannten Ghora aus der Angiras-Sippe eingeführt. Kṛṣṇa, der Held von Mathurā und menschgewordene Gott Vishnu, wäre nach diesem Zeugnis also etwa ein Zeitgenosse Buddhas, der um 484 achtzigjährig starb, also um 560 geboren sein muß. Er wäre nur wenig jünger als Rāma, dessen Schwiegervater König Janaka der 2. Generation gewesen sein soll. Die Sagenstoffe Rāmas und Kṛṣṇas waren freilich wesentlich älter, im Keime schon prähistorisch, aber wenn man von Kṛṣṇas Heldenleben alle Stoffe abzieht, die sich in sonstiger indischer und außerindischer Literatur als sagen- und märchenhaft belegen lassen, dann bleibt ein winziger Kern übrig, der historisch sein könnte, nämlich: Kṛṣṇa, ein Prinz, Sohn des greisen Hauptes der Adelsippe von Mathurā, hatte zwei Hauptfeinde: den König Jarāsandha von Magadha, den er erschlug, und König Kālayavana, dem Namen nach ein Perser aus dem Panjab. Während dieser Mathurā belagerte, gelang es zwar Kṛṣṇa, ihn durch List zu töten, aber er sah doch ein, daß seine Sippe sich dort nicht halten könnte, und floh mit ihr nach Dvārakā in Kāthyawar¹. Wenn Kṛṣṇa tatsächlich in unserer Generation gelebt hat, dann wäre dieser Perser einer der Satrapen des Kyrus, der über das damals persische Panjab hinaus vorübergehend ins Gangestal vorgestoßen wäre. Auf Kyrus ist offenbar sehr früh eine alte Motivreihe übertragen worden von einer Prophezeiung, daß er dem König des Landes Unheil bringen würde, deshalb ausgesetzt wurde, unter Hirten aufwuchs und doch sein Schicksal erfüllte.

Ist es nun Zufall, daß diese Motive auch auf Kālayavana und Krishna übertragen wurden²? Sind sie damals mit dem persischen Vorstoß nach Indien gelangt? In Magadha regierte 543–491 Bimbisārā; er wurde von seinem Sohn und Nachfolger Ajātaśatru ermordet, und in seiner Zeit wurde die alte Hauptstadt des Landes, Girivraja zu Gunsten von Rājagṛha aufgegeben. Haben spätere Epiker das Verlassen der Stadt, die Ermordung des Königs und die Ausdehnung der Macht Magadhas zum ersten altindischen Großstaat (vermutlich angeregt durch persisches Vorbild) mit den etwa gleichzeitigen Ereignissen um Mathurā und Kṛṣṇa zusammengeworfen?

Kṛṣṇas Leistung war der Sage nach die Abfassung der Bhagavad-Gītā, des Hymnus des kriegerischen Aktivismus. Dieser epische Gesang ist zwar endgültig erst etwa um 300 v. Chr. redigiert worden, das zeigt

seine Übereinstimmung mit Kautalyas Definition der Philosophie³. Aber seine Grundgedanken reichen bis in die vierte Generation der alten Upanishaden zurück. Krshna lehrte nicht etwa einen so ruchlosen Aktivismus wie König Pratardana, aber doch einen antiritualistischen und insofern antibrahmanischen, aber zugleich antiquitistischen Aktivismus, der in der Bhagavadgītā, also nach Buddha, noch schärfer ausgesprochen werden mußte als vor Buddha, d. h. in der Zeit der Upanishaden. Er erklärte Kämpfen für die gottgewollte, natürliche, selbstverständliche Pflicht der Kshattriyas, weil Handeln nun einmal notwendig ist, weil auch Gott aktiv ist, und weil beim Töten nicht die ewige Seele, sondern nur der sterbliche, wertlose Leib getötet wird⁴. Man darf also als Kshattriya töten, nur soll man es nicht aus Eigennutz tun, sondern aus Pflicht. Dann ist dieses Töten keine Sünde. Man sieht deutlich die Verwandtschaft mit Pratardana, aber auch den großen moralischen Abstand. Was Krshna meinte, war ein kategorischer Imperativ der Kshattriyakaste.

Diese Morallehre, die bis heute bei indischen Aktivisten ehrfurchtsvoll wiederholt wird, ist nun freilich in den alten Upanishaden nicht ausgesprochen. Aber der Gegensatz der Seele und des Leibes war sowohl von Uddālaka wie Yājñavalkya stark betont worden, und der Mystiker des Herzens hat das dahin zugespitzt: Die Seele wird nicht alt mit dem Altern des Leibes, und sie stirbt nicht bei seiner Ermordung. Wohl gemerkt: Ermordung, nicht: beim Sterben des Leibes. Diesen Satz hat Prajāpati zitiert, also muß er wohl damals als besonders bedeutend gegolten haben, und Sanatkumāra hat den Gedanken negativ formuliert, daß es keine Sünde ist, eine seelenlose Leiche mit dem Spieß zu durchbohren, und sei es die des Vaters oder der Mutter. Dieser Dualismus von Leib und Seele, angewendet auf das Problem des Mordens, spukte also vielfach in den Köpfen der 4. Generation, und es kann ein bloßer Zufall sein, daß er nicht auch Krshna und seinem Lehrer Ghora in den Mund gelegt wurde.

Nr. 82

Nr. 83

Nr. 85

In der Bhagavad Gītā hat Krshna gelehrt, man brauche die brahmanischen Riten nicht mehr tatsächlich, sondern nur noch symbolisch zu vollziehen. Das paßt zum Krshna-Text der Upanishad, paßt aber auch zu Janakas Opferdeutung, zu Pratardanas Atem-Rede-Opfer, zu dem Atemgelübde des Idealisten der 4. Generation und zu dem Moralisten der 5. Generation, der den natürlichen Tod als verdienstvolle Kasteiung umdeutete. In unserem Text lehrte Ghora Krshna, das ganze Leben als ein Opfer zu verstehen, als ein fünftägiges Soma-Opfer⁵, das zunächst aus der Opferweihe besteht: Der Opferherr (wohl meist ein Reicher oder Fürst) und seine Frau haben sich in strenger Enthaltsamkeit geistig vorzubereiten. Es folgen drei Tage, an denen die Feueraltäre usw. gebaut werden, dann der eigentliche Opfertag mit Rezitationen und Hymnengesängen. Als Abschluß hat der Opferherr seine Brahmanen reichlich zu beschenken. Ghora lehrte nun:

IV, 23

Nr. 86, 93

Wenn er hungrig, durstig und freudlos ist, dann faßt der Weise das als seine Opferweihe auf. Wenn er dagegen ißt, trinkt und froh lebt, als seine drei Bau-Tage.

C 3, 17, 1-5

Wenn er lacht, scherzt und sich gattet, so ist das sein Hymnensingen und Rezitieren. Wenn er sich kasteit, Geschenke gibt, rechtlich ist, kein Wesen verletzt und sein Wort wahr macht, so sind das seine Brahmanengeschenke. Das Vergießen des Samens bei der Zeugung ist das Ausgießen des Somasaftes, das ist die Wiedergeburt, und das Sterben ist das Abschluß-Bad jenes großen Somaopfers.

s. Nr. 77

Ghora dachte also an einen Weltmenschen aus der Kshattriyakaste wie Krshna, dessen Leben bald in Not und Hunger (auf Kriegszügen?), bald in sorglosem Genuß mit Scherz und Weibern verlief, der zeugte und starb, aber auch edel lebte, sich Enthaltensamkeiten auferlegte und die Brahmanen beschenkte. Geben taten ja nur die Nichtbrahmanen, nie ein Brahmane, also dachte Ghora hier nicht an Brahmanen. Denen hätte er auch das Studium der Veden vorschreiben müssen.

Nr. 78

Zu Ghoras kurzem Moralkodex gehört ferner, daß man die *Wahrheit* redet und sein Wort hält, die Tugend des Satyakāma, und endlich zwei Tugenden, die sonst in den alten Upanishaden nie genannt werden, wohl aber in der Bhagavad Gītā öfters vorkommen, *Rechtlichkeit* (Aufrichtigkeit und Festhalten am geraden Weg) und *Nichtverletzen*, Schonung aller Wesen, insbesondere der Kuh, Verzicht auf Fleischnahrung, aber auch Selbstbeziehung, daß man kein Wesen auch nur mit Worten oder Gedanken verletze. Trotzdem hat Krshna in der Bhagavad Gītā den Kampf gelehrt. Der Kshattriya soll eben ohne Eigennutz töten, nur aus Pflicht, dann trifft ihn nicht der Vorwurf, daß er den Getöteten verletzt hat.

Nr. 99

Als Krshna diese Belehrung empfangen hatte, hörte sein «Durst» auf.

Durst war von Buddhas Zeit an der Begriff für das Verlangen nach weltlichem Genuß und nach weiteren irdischen Wiedergeburten in gehobener Kaste; auch in der Bhagavad-Gītā kommt es in diesem Sinne vor, nie sonst in den alten Upanishaden.

XIV, 6, 7

Im Sterben aber soll man das Unvergangene und Unerschütterte (brahman) anrufen.

Wieder ist der letzte Begriff nie in den alten Upanishaden, wohl aber als Beiwort Vishnus in der Bhagavad-Gītā belegt. Also zeigt dies kurze Textstück eine Reihe von Beziehungen zu Krshnas Philosophie; er selber könnte tatsächlich in dieser Generation gelebt haben, und seine Morallehre paßt in den Rahmen der fünf Generationen alter Upanishaddenker. Sie weist aber bereits über die Periode der Upanishad hinaus wie in anderer Weise die des Pratardana.

König Janaka hatte die Wiedergeburt des Vaters im Sohne gelehrt, und das scheint auch in diesem kurzen Krshna-Text gemeint zu sein. Janaka hat ferner essen und zeugen als Ersatz des Feueropfers gedeutet, Krshna aber als Ersatz des Soma-Opfers. Ghoras (nicht Janakas!) Belehrung klingt uns in diesem Punkte geradezu frivol, aber vermutlich gab es ja damals Orgien rituellen Charakters, so daß wir diese Seite altindischen Lebens nicht recht nachfühlen können.

Nr. 93

Hier schließt man am besten das kurze, oben erwähnte Lehrstück eines

B V, II

Das ist die höchste Kasteiung, wenn einer an Altersschwäche leidet, wenn man ihn nach seinem Tode aus dem Dorfe ins Djangel trägt und wenn man ihn dort auf den Scheiterhaufen legt. Wer das weiß, ersiegt sich das Jenseits.

Was tat ein frommer Asket denn anders als leiden, aus dem Dorfe ins Djangel gehen und dort schwitzen? Kasteiung, Askese, war schwitzendes Sitzen und Grübeln, oder beim Schöpfer schwitzendes Aus-sich-entlassen, eine dem Ausbrüten ähnliche Zaubervorstellung.

c) Rückblick: Morallehre in fünf Generationen

In der älteren Zeit hat es eine eigentliche, bewußte, systematische, ausgesprochene Morallehre nicht gegeben. Die Kasten regelten das Leben nach Traditionen, die als selbstverständlich galten, und erst nach Buddha wurde es nötig, Sitte und Recht zu fixieren, als nämlich das alte Dorfleben durch Stadtleben abgelöst wurde und in den Buddhisten und Jinisten starke Kritiker am Brahmanentum herangewachsen waren. Die Wünsche, Ängste und Nöte befriedigte und beschwichtigte man mit Magie, mit den Riten und Zaubern der Brahmanen, und das Gewissen beruhigte man über begangene Sünden mit religiösen Mitteln, besonders mit Verehrung des Varuna¹. Mit Magie glaubte man gemäß den Versprechungen der Brahmanen in Brāhmanas und alten (resp. altertümlichen) Upanishadtexten alle Wünsche befriedigen, Gold, Vieh, Regen, Macht, Ruhm, Weiber und Nachkommen gewinnen zu können. Magie sollte gegen den Hunger helfen und dem Gläubigen Milch strömen lassen, sollte zu Liebe verhelfen, sollte die Schrecken des Todes und Wiedertodes abwenden und zur Unsterblichkeit führen. Magie sollte also die Wünsche des Dies- und Jenseits gewähren, und das Volk sollte mit dem Zaubermopol der Brahmanen einverstanden sein.

s. Nr. 84

s. Nr. 29

In der 2. Generation erhoben einige Wenige, insbesondere Könige, gegen dies Magiertum der Brahmanen die Waffe der Aufklärung, freilich einer mystischen, nicht der rationalen des bürgerlichen Westeuropa im 18. Jhdt. n. Chr. König Janaka lehrte, man brauche die orthodoxen Opferriten nicht mehr tatsächlich zu vollbringen, man könne Essen und Zeugen als solche Opfer deuten, wenn man das echte Wissen ihrer tieferen Bedeutung habe. Damit setzte dieser König Wissen an die Stelle der magischen Handlungen und machte Epoche: Von da an bis heute blieb in Indien der Glaube an die magische Macht des Wissens lebendig. Aber auch dieser Aufklärer hielt sein Wissen geheim und teilte es nur auserwählten Gelehrten mit, während doch unsere bürgerliche Aufklärung ihr Ziel in Aufklärung des Volkes suchte. Das Bildungsmonopol der brahmanischen Lehrer wurde auch später nur von sehr wenigen königlichen Philosophen durchbrochen, wie von Abhipratārin, Janaka, Āsvapati, Pravāhana, Citra, Ajātasatru, Pratardana; dann von Buddha, Mahāvīra, Kṛṣṇa und dem Materialisten Pāyāsi in der nächsten Periode Altindiens. Die Brahmanen aber steigerten die Würde des Lehrers von den Zeiten Satyakāmas bis zum Lehrerkult des Mittelalters und noch heute gilt dem Hindu ein Lehrer wie Tagore, und Gandhi soviel wie ein Gott auf Erden.

Nr. 3, 44, 37,
74, 76, 87,
91

Nr. 78

- Nr. 36 In dieser zweiten Generation war sich Aruna bewußt, mit den Upanishaden sei eine neue Lehre neben den Veda der Riten getreten, und glaubte, daß ihr Wissen zu höherem Himmel und endlich zur Erlösung führt. Sein Zeitgenosse Śāṇḍilya aber begründete den Panpsychismus mit dem Bewußtsein, Wissen um die Alleinheit führe zur Erlösung als Realisierung der Alleinheit, denn der Menschengestalt ist frei und kann sich sein höchstes Ziel aus freiem Entschluß wählen.
- Nr. 56 In der 3. Generation hatte Yājñavalkya die Seelenwanderungslehre mit Moral verbunden, aber noch in geheimer Lehre, ohne den Massen seinen Heilsweg durch Wissen zur Erlösung zu offenbaren. Dabei war auch er, obgleich selber Brahmane, aufgeklärt genug, den Weisen den wahren Brahmanen zu nennen und hoch über den Kastenbrahmanen zu stellen. Er war sich auch bewußt, daß im Tiefschlaf als Vorgeschmack der Erlösung alle Unterschiede der Kasten, ja auch die zwischen gutem Bürger und Verbrecher aufhören. Gerade dies Bewußtsein führte ihn zu dem Glauben einerseits an ein quietistisches Ideal, wie es bis heute den Hindus vorschwebt, und andererseits an den Weisen als Übermenschen, der über die moralische Verantwortlichkeit der gewöhnlichen Sterblichen erhaben ist. Er vergeistigte also einerseits die sexuelle Orgiastik der Primitiven und die Leibesabtötung, die Agastya und Asketen seiner Art als magisches Mittel zur Gewinnung der Macht betrieben hatten, zu mystischem Suchen nach Ruhe und gegenstandsloser Wonne. Andererseits mißachtete er nicht nur die Speisetabus der Orthodoxen und bekannte sich zum Fleischgenuß, sondern verachtete auch das Schweigegelübde mancher Asketen alten Stils und die Verurteilung weltlichen Gewinnstrebens.
- Nur wenigen Mystikern konnte Yājñavalkyas Moral und Antimoral verständlich werden. In der 4. Generation erhoben daher wiederum
- Nr. 83 Hedonisten ihr Haupt, sei es in der grob materialistischen Weise des dämonischen Virocana, sei es in der jener Idealisten und Nachfolger
- Nr. 82-85 Yājñavalkyas, die sich die Erlösung wieder im alten Sinne als lustvolles Himmelsleben vorstellten. Yājñavalkya war sich ja selber darüber im Klaren gewesen, daß auch ein Brahmane für das liebe Leben zu jedem Opfer bereit ist, daß Glaube selten, daß Wahrheit ein hohes Gut ist. Uddālaka hatte das Wahre gesucht. In der 4. Generation aber war Satyakāma die Idealgestalt des wahr redenden, sein Wort haltenden Brahmanen, ein Gegenstück zum Wahrheitshelden Rāma der Kṣatriyas. Damit dürfte ein Einbruch der Königsmoral in die der Brahmanen festgestellt sein, denn beim König war das Worthalten eine notwendige Tugend, bei Brahmanen aber war Wahrheit nur als magische Macht wichtig gewesen. Noch Uddālaka hatte sie sich vor allem im Ordal bewähren sehen. Die Brahmanen in der Zeit nach Yājñavalkya suchten, über das Elend des Diesseits hinaus Wonne in der Erlösung, versprochen, ihre Adepten über Kummer, Alter und Tod hinauszuführen. Sie glaubten an Wissen, nicht an Moral. Politische Not aber führte zum Ausbau der Moral. Könige als Richter waren mit Verbrechen und Sühne beschäftigt, und das politische Bewußtsein, daß der Schwache das

Recht als Schutz gegen den Starken, gegen die oberen Kasten braucht, war die große moralische Leistung des Idealisten der 4. Generation, entsprungen aus tief humanem Denken. Er sah sogar unter Göttern die Kastenordnung verwirklicht, sah den Gott Pūshan als Śūdra, sah ihn und die Śūdrakaste als einen Teil des brahman, sah also auch im verworfensten Geschöpf eine Kreatur Gottes, auch im Śūdra das Heilige. Nr. 90

In der 4. Generation führte ein König, Pravāhana, den Gedanken des Weisen und Übermenschen fort: Er wird nicht befleckt, und wenn er mit den ärgsten Verbrechern umgeht, mit Dieben, Trinkern, Ehebrechern und Brahmanenmördern. Das klingt, als habe schon dieser alte Despot gewußt, was später Kautalya aussprach, wie nützlich für den König, seinen Fiskus und seine Politik die Dirnen- und Trinkhäuser sind, die Steuern abwerfen und ein Paradies für seine Geheimagenten sind. Nr. 74

In der 5. Generation begann die politisch-moralische Diskussion vorzuherrschen. König Pratardana eröffnete sie mit seinem Macchiavellismus und dem Dogma der Gnadenwahl. Ghora lehrte Prinz Kṛṣṇa, das Leben als Opfer zu deuten und damit in teilweise epikuräischem Zynismus die alten Riten über Bord zu werfen. Er lehrte ihn die Heiligkeit der Kuh und den Verzicht auf Fleischnahrung, wobei wohl neben altmagischen Ängsten das Schwinden der Herden, des Volksvermögens wie bei Zarathustra eine Rolle spielte. Aber in der 5. Generation waren sich auch die Brahmanen der Widersprüche zwischen ihren eigenen Richtungen der Ritualisten, Asketen und Moralisten soweit bewußt geworden, daß aus deren Diskussion das Bedürfnis nach einer Lehre der Moral entsprang. Nr. 91
Nr. 92
Nr. 86

d) 4 Typen von Moralisten, Nr. 94-98

Nāka Maudgalya galt als der Vertreter des alten Ritualismus, der lehrte, es gäbe nur eine Regel: Das Lernen und Lehren des Veda; andere Pflichten habe der Brahmane nicht. Darin sei alle Morallehre begriffen. Nr. 94

Dagegen lehrte Taponitya Pauruṣishti, Kasteiung sei das einzige Erfordernis. Alte Einsiedler vom Schlage Agastyas gaben ja Vollzug der Riten auf. Diese beiden Richtungen der Brahmanen hatte schon Pravāhana einander gegenübergestellt und dem Ritualisten Wiedergeburt, dem Grübler im Džangel Erlösung geweissagt. Pravāhana aber ging wieder auf Yājñavalkya zurück, der dem vielwissenden, vielredenden Gelehrten orthodoxer Art den Mystiker mit nur einem, aber tiefem Wissen um die unaussprechliche All-Einheit übergeordnet hatte. Nr. 95

Als dritter wurde Satyavacas Rāthītara daneben gestellt; er empfahl nur eines: Wahrsein. Das war also der Lehrer der königlichen Tugend des Rāma und Satyakāma. Diese zwei, Taponitya und Satyavacas, trugen Namen, die ihre Lehre ausdrückten: «Der sich dauernd Kastei- Nr. 96

Nr. 97

ende» und «Dessen Rede wahr ist». Trotzdem brauchen diese Gestalten nicht fingiert zu sein; warum sollen sie sich nicht diese idealen Namen beigelegt haben wie Satyakāma?

Nr. 97 Ein Anonymus hat diese drei einseitigen Morallehrer zitiert und in seine allumfassende Ethik eingebaut:

T 1, 9 *Lernen und Lehren des Veda ist Pflicht jedes Brahmanen. Aber außerdem 1. Rechtlichkeit und Wahrheit (beides hatte Kṛṣṇa von Ghora gelernt), 2. Askese, Selbstbezwungung und Ruhe (die seit Yājñavalkya vergeistigte Form der alten Leibesabtötung), 3. Feueropfer (das die Ritualisten täglich vollzogen, Janaka aber weggedeutet hatte), und 4. Gastfreundlichkeit, Menschlichkeit und eheliche Fortpflanzung.*

Zeugen eines Sohnes war Pflicht jedes Mannes seinen Ahnen gegenüber. Sippe und Staat verlangten das. Und die Frau hatte ja ein Recht auf ihren Mann, sogar auf einen Asketen, wie Lopāmudrā auf Agastya.

Gastlichkeit war vor Erfindung von Gasthäusern notwendig, seit der primitivste Jäger auf seinen weiten Wanderungen auf gastliche Aufnahme bei befreundeten Horden angewiesen war.

Nr. 104 Menschlichkeit ist mehr als Gerechtigkeit. Dadhyanc stellte sie noch
Nr. 90 höher als das Recht (des Anonymus der 4. Generation). Wenn aber diese

drei Tugenden besonders befohlen werden mußten, so ist anzunehmen, daß es damals mit der Gastlichkeit nicht weit her war, daß manche Fürsten die leidenschaftlich gerne wandernden Brahmanen auf ihrer Suche nach Opferarbeit nicht würdig verpflegten, daß damals Asketen wie Agastya (Hagestolze, vielleicht aus wirtschaftlicher Not, und so

Nr. 31 mancher Teilnehmer an sexuellen rituellen Orgien wie Kumārahārta) keine Kinder mehr wollten, und daß das Menschenrecht mit Füßen

Nr. 61 getreten wurde; hatte doch ein Kaushītaki offen eingestanden, daß
s. Nr. 92 die unteren Kasten nur ein Fressen für den Despoten sind. Freigebigkeit ist hier nicht erwähnt; es ist eben ein Moralkodex für Brahmanen, nicht für Kshattriyas.

Unser Ethiker hat so eine Vierzahl moralischer Haltungen zusammen gestellt: Wahrheit, Asketen, Riten und gute Taten. Mit geringer Abwandlung (Riten, gute Taten, Askese und philosophisches Wissen) blieb diese Vierzahl bis in das heutige Indien der Grundstock der Moral.

Weisheit 13, Rückert hat sie in seiner frommen Weise so zusammengefaßt:

49

Die Lehrer sind im Streit, womit hier auf der Erde
Am würdigsten gesucht das Antlitz Gottes werde.

Die einen: Ehren soll man Gott mit Opfergaben,
Im Dienste, welchen wir von unsern Vätern haben.

Die anderen: Loben soll man ihn mit guter Tat,
Wozu er Kraft verleiht und Trieb zum Guten hat.

Die dritten: Suchet ihn in heiliger Gesinnung,
Gesammelten Gemüts Weltsinnenlustentrinnung.

Die vierten sagen: Gott hat nur, wer ihn erkennt;
Die Wissenschaft allein ist Gotteselement.

Ich aber sage dir: Mit jedem von den viere
Magst du ihn suchen hier, und wirst ihn nicht verlieren.

Wer ihm die Gaben weiht, genießt seiner Gaben;
Wer durch ihn Gutes tut, wird im Gemüt ihn haben.

Mit ihm ist ungestört, wer von der Welt sich trennt,
Und Eines ist mit ihm, wer ihn als Eins erkennt.

Wir erfahren dank einem Anonymus aber auch, an welcher Stelle Nr. 98
solche Morallehre in den brahmanischen Unterricht eingebaut war:
Nach Abschluß des jahrelangen Unterrichts ermahnte der Lehrer den
Schüler:

Sei wahr, tue Recht (nach der Kastenordnung) und vernachlässige das Veda- T 1,11
wissen nicht. Sorge für die Fortführung deiner Sippe und tu, was nützlich und für
das Fortkommen dienlich ist (nach dem Studium soll der Brahmane, Kshattriya
und Vaiśya ja als Hausvater im praktischen Leben seinen Mann stehen). Dabei
aber sind die Riten für Götter und Ahnen nicht zu vergessen, und Vater, Mutter,
Lehrer und Gäste sind wie Götter zu ehren. Große Brahmanen sind als Muster
der Lebensführung zu betrachten. Freigebigkeit ist zu üben, u. z. gebe man mit Gläu-
bigkeit, Freude, Bescheidenheit, Furcht und Freundlichkeit (also ohne Stolz, nicht
aus Ruhmsucht, nicht widerwillig, nicht etwa mit Herablassung oder Mitleid, son-
dern mit Furcht vor dem hohen Bettlerbrahmanen und mit Verantwortungsgefühl,
daß man nicht etwa minderwertige oder verdorbene Speisen gibt¹). In Zweifels-
fällen halte man sich an bewährte Brahmanen, aber nicht an all zu strenge.

Man wandle also auf einem goldenen Mittelweg zwischen Hedonis-
mus und Pessimismus. Askese hat dieser Moralist gar nicht erwähnt. Die
Kastenbrahmanen haben ja immer wieder die Extreme der Asketen und
Weltmenschen zu vermeiden gelehrt. Maßhalten war ihnen im allge-
meinen eine Tugend wie den Griechen. Man versteht, daß es den Brah-
manen mit derartig vernünftigen Morallehren gelungen ist, sich bis
heute ihre Klientel unter Bauern und Städtern zu halten, die zu ihnen
als Schüler und um geistlichen Rat kommen. An dieser Grundhaltung
brauchte nicht gerüttelt zu werden, da das Leben im indischen Dorfe
sich nicht änderte. Nur haben im Laufe der Jahrhunderte manche
Sektierer ihre eigenen Standpunkte neben diesen altbrahmanischen
gestellt.

2. Yogalehrer und Rückblick auf die vergangenen Generationen; zwei Schweiger; Nr. 99–103

Die Morallehre sollte am Ende der Upanishadlehre erteilt werden.
Am Ende der Upanishad ist uns demgemäß ein namenloses, morali-
sches Lehr-Schlußstück erhalten:

Nachdem man den Veda im Hause des Lehrers (in den Freizeiten zwischen den
Arbeiten für den Lehrer) gelernt hat, kehre man heim in sein Dorf und wiederhole
das Gelernte in seinem Heim an einer reinen Stelle, unterrichte rechtliche Schüler,
ziehe seine Sinne in sich selber zurück und verletze keines der Wesen, außer wo

Nr. 99
C 8, 15

es rituell vorgeschrieben ist (bei Tieropfern). Wer so bis ans Lebensende handelt, wird in die Brahmanwelt eingehen und nie wiederkehren.

Hier wird nicht nur Kṛṣṇas Tugend der Nichtverletzung, sondern auch der Yoga erwähnt, jene typisch indische Zucht und Schulung des Geistes, sich von aller Umwelt abzuschließen, die Sinnestore zu schließen, sich vom Elend der widrigen Welt in keiner Weise stören zu lassen und dadurch bereits im Leben die Wonne der Erlösung zu erleben. Die Anfänge des Yoga liegen noch im Dunkeln. Sicher hat es in protohistorischer Zeit bereits Yogis in Indien gegeben, denn einer ist auf einem Siegel abgebildet. Aber wir wissen noch nichts über seine geistigen Erlebnisse. Vermutlich war er nur ein Asket, der sich kasteite, um magische Macht zu gewinnen. So wird noch im Rgveda Agastya geschildert, so wird im Brāhmaṇa immer wieder von der Macht der Askese und dem asketisch schwitzenden Schöpfer geredet. Dagegen hat endlich Yājñavalkya in der 3. Generation erklärt: Auch wenn einer 1000 Jahre lang Askese treibt, so wird er damit nur endlichen Lohn, nur ein begrenztes Leben im Himmel gewinnen, keine Unsterblichkeit der Erlösung. Yājñavalkya hat ja auch schweigende Asketen gekannt und geraten, sich auch von diesem Gelübde des Schweigens frei zu machen.

B 3, 8, 10

Nr. 75 Pravāhana II aber hat in der 4. Generation schon etwas von einem geistigen, mystischen Yoga geahnt, wenn er denen die Erlösung verhieß, die nicht im Dorfe als Ritualisten, sondern im Walde leben und als ihre Askese den Glauben haben, d. h. offenbar, die nicht bloß leibliche Askese treiben, sondern gläubig-geistige. Daß Askese ein Mittel zu übersinnlicher Erkenntnis ist, wußte man bereits in den Brāhmaṇas¹.

Nr. 84 Aber erst Varuna ließ in eben jener 4. Generation seinen Sohn und Schüler Bhṛgu Askese treiben, um das brahman zu erkennen. Das blieb von da an das Ziel der Yogis, die auf alle magische Macht und magisch-übersinnliche Erkenntnis verzichteten und nur Einswerdung mit dem Selbst-brahman durch Yoga-Erkennntnis anstreben sollen. Bei Varuna kam denn auch zum ersten Male der Fachausdruck Yoga vor.

Nr. 85 In derselben vierten Generation hat Sanatkumāra die Fachausdrücke Sinnen und Überlegung den Yogis entlehnt und besonders das Sinnen als herrliches Ideal geschildert. Er hat dementsprechend den Weisen einen Seher genannt, der alles sieht, ohne den Tod zu sehen, einen unsterblichen Yogi. In der 4. Generation hat endlich der Atem-Idealist als einziges Gelübde das des bewußten Atems aufgestellt. Darin kann man vielleicht die erste Spur der für die späteren Yogis bezeichnenden Atemtechnik sehen. In der 4. Generation sind also allerlei Spuren des durchgeistigten Yoga spürbar. Obschon der vereinzelte Hinweis auf die visionäre Blitznatur des brahman in der 2. Generation auf echten Yoga hindeutet, bleibt einstweilen unsicher.

Nr. 86 Nr. 52

Nr. 95 In der 5. Generation wirkte dann Taponitya, der «ewige Asket», und befahl unser Anonymus Yoga zu treiben, nur sieht es so aus, als habe er ihn erst für das letzte Lebensstadium empfohlen, nicht fürs ganze Leben wie Taponitya. Dieser Unterschied ist wichtig. Später hat Buddha gerade den Jünglingen geraten, diese böse Welt zu verlassen und so früh

wie möglich den Heilsweg des Djangel-Asketen-Bettler-Wanderlebens zu beschreiten. Die späteren Brahmanen aber verlangten in ihrer klassischen Lebensform der vier Lebensstadien, der Fromme solle erst bei seinem Lehrer lernen, danach seinen eigenen Hausstand begründen und Kinder zeugen, dann erst (wenn er einen Enkel gesehen hat) als Einsiedel ins Djangel gehen, und erst als Greis im letzten, vierten Stadium des Lebens als namenloser Bettler und Yogi durch die Lande ziehen. Dies brahmanische Einsiedeltum scheint sich aus einer Art Altenteilversorgung herausgebildet zu haben und hatte mit dem Yoga, der Absage an die Welt aus Überzeugung, ursprünglich gar nichts zu tun. Echter Yoga stammt vielmehr aus nichtarischem Zauberwesen.

Am Ausgang der Upanishadperiode nun haben einige Brahmanen der Yājñavalkyamystik begonnen, diese altarische und diese nichtarische Sitte zu vereinigen. Sie nahmen damit dem nichtarischen Yoga nach Möglichkeit seine extrem asketische Seite, denn den Brahmanen lag der Mittelweg, und sie vermieden gerne Extreme. Sie bauten Yoga in ihr Schema der vier Lebensstadien ein und sorgten im Interesse von Sippe und Staat, daß Nachkommen gezeugt wurden. Daneben aber blieben sowohl extrem asketische Yogis der verschiedensten, im Grunde primitiven Art in zahllosen Sekten lebendig wie auch solche, die sexuelle Ausschweifungen in ihren Yoga mit einflochten, was sogar einige buddhistische und jinistische Asketen taten. Grausame Leibesertötung ist ja auch in Europa, wenn auch nicht so systematisch wie in Indien, immer wieder getrieben worden. Der geistige brahmanische Yoga aber ist uns fremd. Er entspringt dem Wunsche, sich von der Welt mit ihren Leiden und Versuchungen völlig abzutrennen. Anders meinten die Yogis, mit den Widerständen der Natur und Mitmenschen nicht fertig werden zu können. Es ist also genau das Gegenteil der europäischen-aktivistischen, altruistischen Haltung, die die natürliche und menschliche Umwelt verbessern will.

Wir wollen eine Gemeinsamkeit der Menschen durch gegenseitige Anpassung, durch Beschränkung der eigenen Freiheit und Liebe zum Nächsten. Die Hindus verzichten darauf und enden in einem geistigen Anarchismus unabhängiger, egozentrischer, ja solipsistischer Yogis. Unser Ideal ist der sich für die Menschheit Aufopfernde und praktisch etwas Leistende. Das indische Ideal ist der Ungestörte, zur Erlösung im Selbst (gefährlich nahe dem Ich) Eingegangene, auf alle Handlung Verzichtende. Bei uns beginnt die Erziehung zum nützlichen Weltbürger gleich nach der Geburt. In Indien muß die arme Mutter ihr Kind bei all ihrer Arbeit (aber auch bei Festen und Tänzen) mit sich herumtragen, und es lernt so von Anfang an, sich in seinem Schlummer durch keine Umwelt stören zu lassen. Wir wollen immer etwas und wollen bekehren; die Brahmanen haben das nie gewollt. Wenn Buddhisten es aber tun, wenn sie die unbarmherzigsten Selbstopfer und grenzenloses Mitleid mit allen Wesen vorschreiben³, so doch letzten Endes nur, um dadurch selber das Heil zu erlangen, nicht aus aktivem Altruismus.

Nr. 100 Ein anderer anonymen Lehrer der 5. Generation stellte drei Zweige der Sitte neben einander:

C 2, 23 1) Riten, Lernen und Geben (als Pflichten des Hausvaters), 2) Askese (doch wohl als die Pflicht des Alten) und 3) Schülerschaft.

Schülerschaft gehörte eigentlich vor das Hausvaterstadium, aber unser Ethiker wollte,

daß so mancher sein Lebtag beim Lehrer als dienender Schüler bleibe.

Er wollte also lebenslangen Dienst, Lernen und Keuschheit als asketisches Ideal verstanden wissen, worauf sich aber nur wenige eingelassen haben werden. Unser Anonymus war denn auch klug genug zu erklären, daß alle drei Wege gleich gut sind. Ob er noch einen vierten Weg reinen Yogas andeutungsweise hinzufügen wollte, ist nicht ganz klar.

Nr. 101 Zu den Yogis dieser Generation gehörte vermutlich auch der Lehrer des kleinen siegesbewußten Spruches:

C 8, 13 *Ich wandere aus dem Dunkeln (dem Raum im Herzen) in das Bunte (in die buntfarbige Sonne oder die bunten Adern) und aus dem Buntten wieder ins Dunkle. Wie ein Pferd seine Haare abschüttelt, wie der Mond sich nach seiner Verfinsterung aus dem Rachen des Dämons Rāhu befreit, so gehe ich, der ich mein Selbst zugerüstet habe, in die brahmanwelt, die keiner Zurüstung bedarf.*

Es war eine Ausdrucksweise späterer Yogis, von der Zurüstung des Selbst durch Yoga zu reden. Mit diesem Wort hat unser Mystiker gespielt: Er stellte ihm das brahman gegenüber, das ewig unerschaffen und unwandelbar, also unzurüstbar ist, und doch wußte jeder, daß Selbst und brahman eins sind. Er gehörte zu den Nachfolgern Śāndilyas und Yājñavalkyas wie Nr. 82, der vom Herz und den Adern sprach.

Zu diesen Yogis sind endlich zwei Schweiger zu rechnen, zwei Lehrer der Entsagung, die nur die allernotwendigsten Worte oder gar nur Silben sprachen. Da war ein gewisser Prātrda, ein Jüngling, der noch Nr. 84 bei seinem Vater und Lehrer lebte, aber etwas von der Philosophie des Varuna, u. z. von ihren ersten, noch materialistischen Teilen gehört hatte. Er überlegte:

B 5, 12 *Da sagen einige, das brahman ist Essen, andere: es ist Atem. Beides ist falsch, denn Essen ohne Atem verfault (die Leiche des Essen-Selbst zerfällt) und Atem ohne Essen vertrocknet (Leben stirbt ohne Nahrung). Folglich muß man diese beiden Gottheiten als Einheit verehren.*

Vermutlich meinte dieser grübelnde, kritische Jüngling also etwas wie Uddālakas Hylozoismus und glaubte an den lebendigen Leib, an einen lebendigen Stoff als letzte Wirklichkeit. Sein Vater, der Schweiger, aber lehnte diesen Materialismus mit einer Handbewegung ab und sagte bloß: Vi. Mit dieser an sich bedeutungsvollen Silbe, der Präposition im Sinne von «weg», «ent-» oder «ver-» aber deutete er angeblich nur an: Alle Wesen sind ja ins Essen eingegangen (?). Dann sagte er noch «ram», die Wortwurzel für Lieben, Sich-freuen. Damit deutete er den Atem an, denn am Atem freuen sich alle Wesen. (Atem, Leben ist dem Menschen das Liebste, hatte schon Yājñavalkya gestanden). Prātrda aber verstand, was der moderne Leser nicht aus diesen an-

deutenden Silben verstehen kann: Nicht lebender Stoff, die Vereinigung der beiden Gottheiten Essen und Atem, sondern die Vereinigung der beiden geheimnisvollen Silben ist der tiefere Sinn: vi-ram bedeutet nämlich entsagen. Nicht metaphysische Grübeleien, sondern die Ethik der Entsagung ist der Weg zum Heil. So lehrten Schweiger, die Yājñavalkya kannte und bewunderte, aber doch nicht für die idealsten Menschen erklärte.

Ein anderer war Prajāpati II. Bei ihm weilten als Schüler seine drei Kinder, die Götter, Menschen und Dämonen. Am Ende der Lehrzeit baten die Götter ihn, er möge sprechen. Er sagte nur eine Silbe: «da» und fragte: habt ihr verstanden? – Ja, sagten sie, du hast gemeint, wir sollen uns bezähmen (dam). Den Menschen sowohl wie Dämonen sagte er dann auf ihre Bitte noch zweimal dieselbe Silbe, und sie verstanden, wir Menschen sollen geben (dā) und, wir Dämonen sollen uns erbarmen (day). Nr. 103

Die allmächtigen Götter sollen Selbstbeziehung, die bösen Dämonen Mitleid, die reichen Fürsten sollen Freigebigkeit lernen. Die Selbstbeziehung der Götter schloß dabei vielleicht die Sinneszügelung des Yoga mit ein und war nicht nur aktivistische Tugend wie die den Menschen und Dämonen empfohlene. Mitleid aber wurde hier zum ersten Male gelehrt, und das in der Generation des erbarmungslosen Pratardana einer-, des Dadhyanc andererseits.

3. Dadhyanc, der Lehrer der Humanität. Nr. 104

Eines der schönsten Stücke der alten Upanishaden hat sein Verfasser dem alten Weisen Dadhyanc¹ mit dem Pferdekopf in den Mund gelegt. Man wundere sich nicht über solche Vorstellung eines pferdeköpfigen Weisen. Die alten Inder² glaubten an einen Vishnu mit dem Löwenkopf, an Ganesha, den Gott der Weisheit mit dem Elefantenkopf, an einen Dämon mit dem Büffelkopf, an einen alten König Daksha mit dem Bockskopf, die Ägypter verehrten tierköpfige Götter, die Babylonier glaubten an die merkwürdigsten Mischwesen, die Griechen an den Minotaurus usw. Man vergesse aber auch nicht, wie wertvoll den alten Arya das Roß war und daß noch unsere Großmütter das Märchen³ von der Gänsemagd, von der vertauschten Braut erzählten, von der Prinzessin, die die Gänse hüten mußte und jeden Tag mit dem abgehauenen Kopf ihres einstigen Rosses Fallada redete, das der Schinder im dunklen Tordurchgang aufgehängt hatte, bis der König sie belauschte und der Betrug ans Licht kam.

Im Rgveda⁴ sind Anspielungen auf die Dadhyanc-Sage erhalten. Gott Indra, kaum geboren, wollte statt Muttermilch nur den heiligen Rauschtrank des Soma. Sein Vater Tvashtṛ versteckte ihn aber aus Eifersucht, der Knabe könnte zu stark werden. Nur Dadhyanc wußte, wo er ihn, den Honig, versteckt hatte, und verriet es den Ásvins, pferdegestaltigen Zwillingen und Ärzten-Göttern. Indra schlug ihm dafür den Kopf

ab. Tvashtṛ schuf dann, um den kräftigen Sohn Indra im Zaume zu halten, den Dämon Vrtra; gegen den war Indra machtlos. Nur eine Waffe aus den Knochen des Dadhyanc konnte ihn töten. Dadhyanc war inzwischen in den Himmel eingegangen, aber sein abgeschlagenes Haupt war noch in einem See erhalten. Indra fand es und erschlug mit ihm Vrtra.

Später wurde in Epen und Märchenbüchern diese Sage mehrfach umgebogen⁵. Dadhyanc wurde zu einem rührenden Märtyrer, der sich selber tötete, damit aus seinen Knochen die Götterwaffe gefertigt werden könne. Im Brāhmana aber wurde am Ende der Sukanyā-Geschichte erzählt: Die Aśvins bekamen Anteil am Opfer der Götter, weil sie dem Opfer sein Haupt, eine bestimmte Zeremonie, aufzusetzen vermochten. Dadhyanc hatte sie nämlich dies Haupt des Opfers, dies Brāhmana, diesen «Honig» gelehrt. Schon im Rgveda war ja Honig die Bezeichnung des Soma in diesem Mythos⁶.

§ 4, 1, 5 Es wird aber auch erzählt: Vishnu ist das Opfer; die Götter machten, daß seine plötzlich losschnellende Bogensehne ihm den Kopf abschnitt, denn sie waren eifersüchtig auf seine Größe. Nur Dadhyanc wußte diesen Kopf des Opfers Vishnu. Indra verbot ihm, sein Geheimnis auszuplaudern. Die Aśvins aber fragten ihn danach. Er ließ sie seine Furcht vor Indra wissen. Da setzten sie ihm einen Pferdekopf auf; mit dem verriet er ihnen sein Geheimnis; Indra schlug es ihm ab, aber die geschickten Aśvin, die Ärzte, setzten ihm sein eigenes Haupt wieder auf.

Der Kopf des Opfers ist der Pravargya-Ritus⁷; dabei wird Milch in einem besonderen irdenen Topf gekocht, und am Ende werden die verwendeten Opfergeräte nach dem Bilde eines Menschen geordnet, so daß dieser Topf sein Haupt bildet. Das wird so gedeutet: Durch das Opfer an sich erhält der Opferherr einen neuen, göttlichen Leib, durch diese Zeremonie aber erst den neuen Kopf. So wurden Mythos und Ritus verflochten.

Dieser pferdeköpfige Weise, dachte sich unser Upanishadphilosoph, hat den Aśvin den Honig, die mystische Honig-Lehre der All-Einheit verraten; der Honig war im Rgveda der versteckte rituelle Rauschtrank, im Brāhmana das Geheimwissen um das Haupt des Opfers gewesen und war jetzt die brahman-Mystik Yājñavalkyas, die immer noch als Geheimnis galt. Die Götter wollten ja kein Stück Vieh ihrer Herde verlieren.

Als Vidagdha acht verschiedene Geister in Erde usw. aufzählte, hatte Yājñavalkya sie als im Herzen fußende Teilerscheinungen des brahman gedeutet, hatte aber ihre Einheit nicht klar ausgesprochen. Freilich hatte er dem Uddālaka den inneren Lenker, das Selbst, als ein und denselben Herren in 21 kosmischen und menschlichen Dingen aufgewiesen. König Ajātaśatru hatte dann gegen den Animisten Bālāki die yājñavalkyasche Lehre vom All-Geiste vertreten. In diesen Gedankenbahnen fortschreitend hat Dadhyanc die Einheit von 13 kosmischen und menschlichen Geistern gelehrt. Seine Honiglehre begann:

B 2, 5, 1 *Die Erde ist aller Wesen Honig und alle Wesen sind Honig der Erde.*

Das soll bedeuten: Wie Honig von vielen Bienen zusammengetragen wird, so ist die Erde das Geschöpf aller Wesen. Schon Kumārahārta hatte in der 1. Generation die Erde ganz ähnlich als «Quintessenz» aller Wesen bezeichnet, und der gleichzeitige Verehrer der Rede ebenso. Diese beiden haben damit angeblich⁸ den Samen als Erde und als Gemisch aller genossenen Pflanzen gemeint. Dadhyanc mag bei seinem Honig auch an Uddālaka gedacht haben, der die Bienen im Vergleich für die Einheit des Seienden im Gegensatz zur Vielheit der Lebewesen verwendet hatte. Und Uddālaka wird wieder von seinem Vater Aruna abhängig sein, der die Sonne als riesigen Honigtropfen aus den Honigen der Veden zusammengetragen sein ließ. Uddālaka aber lehrte einerseits, daß alle Wesen immer wieder im Schlaf und Tod im Seienden zur Einheit werden, und andererseits, daß alle Dinge dieser Welt ein Gemisch aus den drei Urelementen Glut-Wasser-Erde sind. Sowohl das eine Seiende wie die vielen Dinge hier sind also Gemische. Solche Gedanken mögen Dadhyanc beeinflußt haben, die Erde als Gemisch aus allen Wesen, zugleich aber alle Wesen als Produkte aus der Quintessenz der Erde aufzufassen und so Erde und Wesen als zwei Honige einander gegenüberzustellen. Es war im Grunde ein verwandter Gedanke, wenn in derselben 5. Generation Pratardana lehrte, daß die Elementteile und die Geistteile korrelativ aneinander gebunden sind. So wird uns die mystisch verkleidete Honiglehre des Dadhyanc ein wenig verständlich; sie war ja Geheimlehre und man mag bezweifeln, ob Dadhyanc sie auch nur seinen Lieblingsschülern wesentlich klarer erläutert hat.

Mit genau denselben Worten erklärte Dadhyanc dann Wasser, Feuer, Wind, Sonne, Himmelsrichtungen, Mond, Blitz, Donner und Raum für Honige aller Wesen und zugleich alle Wesen für ihre Honige. Ferner stellte er jeder dieser kosmischen Größen nach uraltem Brauch etwas Menschliches gegenüber, u. z. wieder mit stets gleichlautenden Sätzen: 2-10

Und der glühende unsterbliche Geist im Leibe, in Same, Rede, Atem, Auge, Ohr, Denken, der glühende tönende und der im Raum im Herzen, jeder dieser zehn mikrokosmischen Geister ist das Selbst, ist unsterblich, ist brahman und ist dies All.

Diese Zehner-Reihe ist leicht zu erklären: Dadhyanc ging von den fünf Elementen aus, die Yājñavalkya eingeführt hatte, trennte aber Raum von den anderen vier ab. Er hatte nämlich Feuer und Wind üblicher Weise Rede und Atem gegenübergestellt und wollte auf sie erst die restlichen Lebenskräfte folgen lassen: Auge, Ohr, Denken, ließ also auf die vier Elemente sogleich die kosmischen Entsprechungen dieser drei, nämlich Sonne, Himmelsrichtungen und Mond folgen. An Sonne und Mond schloß er (inhaltlich verständlich) den Blitz, an diesen den Donner an und endete mit Raum. So ist diese Reihe ein Gemisch aus den fünf Elementen und drei Lichtern und auch die drei alten Gottheiten, Feuer, Wind und Sonne stehen in ihr glücklich nebeneinander. Auf der psychischen Seite steht das seit Yājñavalkya belegte Leibes- und Samen-Selbst neben den alten fünf Lebenskräften, der Seele im Raum des Herzens (dem Indha Yājñavalkyas) und zwei recht

- künstlich geschaffenen: der glühende und tönende Geist sollen den Geistern in Blitz und Donner entsprechen. Aber alle zwanzig Geister sind schon in Anlehnung an Yājñavalkyas Begriff der Glut des Selbstes und der Glutteile der Sinne als glühende bezeichnet, so daß man nicht recht einsieht, warum noch ein besonderer glühender Geist dem im Blitz gegenübergestellt ist. Diese Reihenphilosophie ist also recht unbedeutend. Der Gedanke der inneren Bezogenheit aller Erscheinungen aufeinander aber ist nicht klar. Schön ist also eigentlich nur der Begriff des Honigs, denn, ist es nicht bezeichnend, daß ein Dadhyanc die Erde als Honig empfand, ein Liebeszauberer wie Kumārahārta als Quintessenz, als Same und Zaubersaft, ein Realist wie Uddālaka als Essen und der Kosmogone der drei Wiedergeburten, der dem Hunger eine so große Rolle beimaß, als Totes?

- Dadhyancs eigentliche edle Gesinnung kommt erst im folgenden heraus. Er setze nämlich die Reihe der Geister noch fort und schilderte mit wieder denselben Sätzen: 1. den Geist des Rechts, dem im Menschen ein rechtlicher Geist entspricht, 2. den des Wahren, dem im Menschen ein wahrhaftiger Geist entspricht, und 3. den menschlichen, den Geist der Humanität, der wie alle anderen Geister ein kosmischer Honig aller Wesen ist. Ihm entspricht im Menschen das Selbst, das wiederum der Honig aller Wesen ist und dessen Honig alle Wesen sind. Es ist brahman, und Herr und König aller Wesen. Wie die Speichen in der Nabe des Rades (das Bild verwendete auch Pratardana und Sanatkumāra), so sind in ihm alle Wesen, Götter, Welten, Lebenskräfte und alle Selbst fest eingefügt. Gewiß hatte schon Yājñavalkya erwähnt, daß das brahman nicht nur aus den Lebenskräften und Elementen, sondern auch aus Gier, Zorn, Recht und ihren Gegenteilen besteht, aber es bedurfte einer viel stärkeren Betonung der Moral, um zu Dadhyancs Lehre zu gelangen. Der idealistische Ethiker am Ende der 4. Generation mit seiner Verherrlichung des Rechts als der Hoffnung des Schwachen ist einer der Bahnbrecher für Dadhyanc gewesen. Die Gegnerschaft eines Pratardana einerseits, die Diskussion moralischer Standpunkte andererseits in der 5. Generation zeigt an, daß damals die Lage in der indischen Gesellschaft (wir ahnen nur die gespannte Lage der Despoten dem Volke, des Lehrers seinem Schüler, und des Brahmanen dem Kshatriya gegenüber) für Morallehren reif war. Aus der Not der Zeit heraus erhob Dadhyanc Recht, Wahrheit und Menschlichkeit zu kosmischen Größen⁹, denen je ein Geist im Menschen entspricht. Wenn Varuna im Leibe die Seelen des Atems, Denkens, Erkennens und der Wonne leben ließ, warum denn Dadhyanc nicht solche des Rechts, der Wahrheit und Menschlichkeit. Daß die Übersetzung mit Menschlichkeit aber richtig ist, zeigt nicht nur der Zusammenhang, sondern auch die Zusammenstellung desselben Wortes mit Gastlichkeit beim gleichzeitigen Morallehrer. Zum Verständnis der kosmischen ethischen Mächte aber läßt sich anführen, daß schon den ältesten Arya das Recht als die makrokosmische Ordnung galt, als die schicksalsmäßige Macht des Weltlaufs, der sich menschliches Leben einzuordnen hat. Uddālaka hatte das Wahre als das Seiende, als die kosmische Ursubstanz und zugleich als

einen magischen Stoff verstanden, der den Gerechten beim Ordale schützend einhüllt, und Sāṇḍilya hatte das brahman und Selbst auch das Wahre genannt. Recht, Wahrheit und Menschlichkeit sind also nach Dadhyanc kosmische Substanzen, anbetungswürdige Gottheiten wie Erde, Feuer, Sonne und Wind, Weltmächte des Daseins, lebendige Ursache aller Wesen und zugleich Wirkungen aller Wesen, Aspekte des Einen, das alles ist.

Da stehen wir wieder vor einem Höhe- und Endpunkt der alten Upanishadphilosophie, vor einem Gipfel edler Gesinnung. Die Honiglehre als solche hat nicht weiter gewirkt, dazu war sie zu unklar. Aber die Gesinnung wuchs in den folgenden Zeiten weiter und blühte bei Buddha und seinen Mönchen und Laienanhängern, bis sie im Mittelalter von den Mystikern der Menschen- und Gottesminne abgelöst wurden. Ihr letzter Großer war Tagore.

4. Atem-Wind-Verehrung, Reihenwissenschaft und Grammatik. Nr. 105-109

Daneben ging die Philosophie in alter Richtung weiter. Zwei Atem-Wind-Verehrer sind in diese Zeit zu versetzen, weil sie wie Pratardana den Wind-Atem als Geist-Selbst bezeichneten. Von ihnen nahm einer auch die zehn Sinne des Pratardana an, der andere aber behielt die alten fünf Lebenskräfte bei. Ersterer lehrte wie der Idealist und Atem-Wind-Verehrer der 4. Generation einen Sohnesegen. Der Vater übergebe im Sterben seinem Sohne seine Lebenskräfte. Letzterer trug noch eine Variante der Fabel vom Rangstreit der Lebenskräfte vor, u. z. in einer recht kindlich unmöglichen Form:

Nr. 105
Nr. 86
Nr. 106

K 2. 14

Die Kräfte stritten um den Vorrang und verließen den Leib. Er lag wie ein Stück Holz da; dann traten sie einzeln in ihn ein, zuerst die Rede; da redete er. Aber er blieb liegen usw. (als wenn das möglich wäre). Beim Eintritt des Atems aber erhob sich der Leib. Dann wurden sie eins mit dem Atem, verließen den Leib und gingen, auf dem Winde fußend, zu Raum geworden, in den Himmel. Wer das weiß, geht in den Himmel und wird dort unsterblich wie die Götter.

Darin stecken Andeutungen eines Totenseelenweges, der dem von Yājñavalkya gelegentlich gelehrt nicht unähnlich ist, und ein Hinweis darauf, daß auch die Götter erst unsterblich wurden eben durch dasselbe Wissen. Man versteht es, wenn diese altertümliche Denkrichtung keine Zukunft mehr hatte. Was an ihr anregend gewesen war, war schon von Uddālaka und Ajātasatru-Pratardana aufgezehrt worden.

B 3, 3, 2
s. Nr. 32

Ähnlich absprechend möchte man über den letzten Reihenphilosophen der alten Upanishaden urteilen. Er stellte drei kosmische und drei menschliche Fünferreihen zusammen und zitierte als Bestätigung das Wort des Ethikers der 4. Generation, daß alles aus Fünfen besteht. Seine kosmischen Reihen umfassen 1. die drei Welten Erde, Luftraum, Himmel, dazu Himmelsrichtungen und Zwischenhimmelsrichtungen (Osten, Süden, Westen, Norden, Südosten, Südwesten, Nordwesten, Nordosten), 2. die drei Götter Feuer, Wind, Sonne, dazu Mond und

Nr. 107
Nr. 90

Sterne, 3. Wasser, Kräuter, Bäume (die vom Wasser leben), Raum und Selbst (Raum als Gegenstück des Denkens hatte der Idealist der 1. Generation eingeführt). Die menschlichen Reihen umfassen 1. die fünf Atemhauche des Yājñavalkya, 2. die alten fünf Lebenskräfte, nur ist statt Atem die Haut, der von Yājñavalkya eingeführte Tastsinn genannt, 3. die alten fünf Bestandteile des Leibes, nur ist für Haut ein anderes Wort als in der zweiten Reihe verwendet. Diese Reihen sind indexartig zusammengestellt und nicht weiter metaphysisch ausgenutzt, und eine Entsprechung der kosmischen und menschlichen Reihen ist im einzelnen nicht durchführbar. Auch diese Denkweise war im Sterben; auch bei Dadhyanc war diese Seite der Philosophie die schwächste.

Die Wissenschaft, in der die Inder von da an aber am erfolgreichsten gearbeitet haben, war die Grammatik. Um 300 v. Chr. haben sie bereits ein vollständiges Gebäude der Sanskritgrammatik gehabt. Am Ende der alten Upanishaden kann zwar von solcher wissenschaftlichen Grammatik noch keine Rede sein, aber wichtige Ansätze gab es schon, insbesondere auf den beiden Gebieten der Etymologie und Phonetik. Seit den Brāhmanas wurden alle möglichen Worte etymologisiert; eine wissenschaftliche Methode hatte man freilich nicht, und die Etymologien klingen uns so kindlich wie die Platons. Aus uraltem Namenszauber heraus hatte man den Aberglauben, daß man ein Ding beherrscht, wenn man seinen Namen weiß, d. h. seinen Sinn tiefer weiß als gewöhnliche Menschen, und zu tieferem Sinne der Wörter gelangt man durch Etymologien. So versprach noch der Hungerkosmogone der 1. Generation demjenigen Unsterblichkeit, der das Geheimnis des Pferdeopfers und die tiefere Bedeutung des Wortes Pferd weiß; seine falsche Etymologie stand aber schon in den Brāhmanas¹. Andere Denker der Upanishaden etymologisierten die für sie wichtigsten Begriffe wie Wahres (satya), Herz, Schlafen und Kshattriya in der unsachlichsten Weise² und zeigten damit nur, daß sie vom Geiste wissenschaftlicher Methode noch nichts ahnten. Da wird z. B. Kshattriya so etymologisiert, als wenn eine zweite Silbe von dem Verbalstamm trā, schützen, käme, während es doch ein im Sanskrit häufiges Suffix – tra ist. Gerade die spätere Entdeckung des Wesens der Suffixe und ihre Unterscheidung vom Stamm der Wörter war aber erst die eigentliche Grundlage wissenschaftlicher grammatischer Forschung in Indien – und im Europa der Neuzeit.

Bei der Etymologie des Wortes Herz ist bereits der Fachausdruck nirukta-Etymologie erwähnt. Ferner nannte Nārada dem Sanatkumāra unter seinen Wissenschaften die der Götterwissenschaft, und der Kommentator erklärt, damit sei die etymologische Wissenschaft gemeint. Das mag richtig sein. Denn die späteren ältesten wissenschaftlichen etymologischen Texte Indiens, die Nighantus, waren Listen von Götternamen und Synonymen. Sie wurden von Yāska um 400 kommentiert und in der Brhaddevatā um 300 verwendet, und man erkennt deutlich, daß ihr Sinn war, die vielen im Veda genannten Namen der Götter in ein System zu bringen, u. z. in das der drei Götter Feuer-Wind-Sonne auf Erden, im Luftraum und im Himmel³, die in den alten Upanishaden

Nr. 82

Nr. 85

immer wieder vorkamen. Etymologie war also als Wissenschaft zunächst eine Art Theologie. Nun wird im Yājñavalkya-Text erwähnt, daß er dem Vidagdha die Götter nach den altvedischen Einladungsversen an die Götter, zum Opfer zu kommen, aufführte. Diese Verse mögen Vorläufer der späteren Nighantus gewesen sein. Und Yājñavalkya beweist dann die Richtigkeit seiner Aufstellungen der Gruppen von Göttern mit Etymologien ihrer Namen. Da hat er also diese Art theologischer Etymologie getrieben, die von da an ein paar Jahrhunderte lebendig blieb.

B 3, 9, 1

Der Lehrer der drei Wiedergeburten hat in der 4. Generation Synonyme für Denken zusammengestellt. Das war der Anfang der indischen Lexikographie, denn die späteren indischen Lexika waren ebenso wie die etymologischen Wortlisten (s. o.) Aufzählungen von Synonymen. Freilich machte unser alter Philosoph diese Zusammenstellung, um die Vielheit der Geistesfunktionen für verschiedene Seiten des einen Geistes zu erklären, also mit philosophischem Interesse. Die späteren Synonymen-Lexika aber sollten dem Dichterling reichen Wortschatz bereitstellen. Die indischen Lexika waren also im Wesen ganz anders als die sumerisch-akkadischen, die schon in der Protohistorie nötig wurden, weil die Akkader die sumerische Geisteskultur, Jurisprudenz, Verwaltung usw. übernahmen. Sie waren auch anders als die griechischen, die von Philologen zur Erklärung unverständlich gewordener Worte der alten Klassiker in alexandrinischer und byzantinischer Zeit verfaßt wurden⁴.

Nr. 77

Daneben begann in Indien bereits in den alten Upanishaden die Phonetik. Eine genaue Aussprache der rituellen Formeln war für die Brahmanen eine für lebensnotwendig gehaltene Notwendigkeit. Schon im Brāhmaṇa wurde erzählt, daß Gott Tvashtr seinen gegen Indra geschaffenen Vrtra «Besieger Indras» nennen wollte, aber dies Wort falsch betonte, so daß sein Sinn «von-Indra-Besiegter» wurde, und dementsprechend wurde Vrtra tatsächlich von Indra erschlagen. Die Sprache der Veden veraltete in den damaligen Jahrhunderten. Dazu wird die Vermischung mit der Vorbevölkerung und der Übergang vom eindringenden Eroberervolk zum seßhaften Herrentum der beiden Adelskasten stark beigetragen haben. Um so wichtiger aber war eine Festlegung der orthodoxen Aussprache im Unterricht. Daher kommt es, daß über dies Thema der Phonetik sogar zwei eigene Textstücke in die Sammlung der alten Upanishaden aufgenommen wurden.

§ 1, 6, 3, 10
s. Nr. 104

Der eine dieser beiden Phonetiker hat 1. die verschiedenen Vortragsweisen der vedischen Hymnen als weich, verschwommen usw. gekennzeichnet (was noch ziemlich unverständlich ist); aber er hat daran einen humanen Abschnitt gehängt und den Schüler ermahnt, die Hymnen mit gutem Zweck vorzutragen, nämlich im Bewußtsein, mit ihnen den Göttern Unsterblichkeit zu ersingen (sie waren ja an sich sterblich), den Ahnen Labetrunk, den Menschen Hoffnung (Sanatkumāra hatte feierlich von der Größe der Hoffnung geredet), dem Vieh Gras und Wasser (da berührt sich der Phonetiker mit dem Ethiker am Ende der vierten Generation), dem Opferherren aber, seinem Auftraggeber, das Himmelreich, und sich selber

Nr. 108; C 2,
22s. Nr. 32
Nr. 85

Nr. 90

Nr. 6 endlich Essen. Daran soll er unverwandt denken, wenn er die Hymnen singt. Das hatte schon der alte Wunschersinger Baka so ähnlich empfohlen. Endlich hat unser Phonetiker über die Laute der Sprache gehandelt und 1. Vokale, 2. Zisch- und Hauchlaute und 3. Explosivlaute unterschieden. Diese Einteilung (wenn sie als eine vollständige gemeint war) zeigt, daß das Alphabet noch nicht voll ausgebildet war, denn im klassischen indischen Alphabet wurden zwar die Vokale vorangestellt, es folgten die Explosivlaute und die Zischlaute und h, aber die fünf indischen Nasale und die sogenannten Halbvokale sind gar nicht erwähnt. Das indische Alphabet ist ja im Gegensatz zu unserem europäisch-vorderasiatischen ganz hervorragend phonetisch geordnet. Es soll im 8. Jahrh. bereits von den vorderasiatischen Alphabeten abgezweigt sein, müßte also in den Jahrhunderten der alten Upanishaden im Gebrauch gewesen sein; aber die Brahmanen und Philosophen haben die Schrift noch nicht für ihre Zwecke verwendet, noch galt ja das mündliche Lehrmonopol, noch war dies Wissen geheim.

Wohl aber hatten die Upanishaddenker den grammatischen Begriff der Silbe gefunden. Die indische Schrift ist bis heute eine Silbenschrift geblieben. Das Wort wird also in kurze Silben aus je einem Konsonanten plus Vokal eingeteilt. Diese Silben gelten als die «unvergänglichen», d. h. nicht weiter zerlegbaren Teile der Worte, und bereits Yājñavalkya hat diesen Begriff des Unvergänglichen verwendet und aufs brahman bezogen. Unser Phonetiker aber wies jede seiner drei Lautgruppen einem der drei Götter Indra, Prajāpati und dem Tode zu und lehrte die magische Vorsichtsmaßregel: Wenn einer einen Laut falsch ausspricht, so soll er sich mit einer bestimmten Formel in den Schutz der betreffenden Gottheit begeben. Andererseits soll er die Laute besonders sorgfältig aussprechen, in dem Bewußtsein, damit Indra Kraft zu verleihen (der Gott verbraucht sie ja immer wieder im Kampf gegen Dämonen); er soll sich dem Schöpfer anvertrauen und sich vor dem Tode bewahren. Also war Magie der Hintergrund der Phonetik noch in dieser letzten Generation der Upanishaden.

Nr. 109 Der andere Phonetiker hat uns zunächst einen Index hinterlassen und erklärt: Die Phonetik (er verwendete bereits ihren später üblichen Fachnamen) behandelt die Laute und ihre Betonung (s. o. «Besieger Indras»), ihre Quantität und ihre Artikulation (Artikulationsstelle und dafür nötiger Kraftaufwand), den Vortrag der Hymnen und die Verbindung (Assimilierung) der Laute. Die Assimilierung, das gegenseitige Sich-Anpassen der Laute in der Umgangssprache haben die Inder nämlich so fein beobachtet, ehe sie die Schrift in größerem Maßstab anwendeten, daß sie sie auch in geschriebenen Texten zum Ausdruck bringen, was wir bekanntlich nicht tun. In Wirklichkeit stehen ja in der Sprache nie Worte unverbunden nebeneinander, sondern der Endlaut des vorhergehenden und der Anfangslaut des folgenden Wortes beeinflussen sich, gleichen sich einander nach phonetischen Regeln an. Ähnliche Regeln gelten auch innerhalb der einzelnen Worte beim Verschleifen der Laute von Wortstamm und Endung. Gerade hier liegen ganz große Leistungen der Inder mit ihren fein geschulten Ohren. Unser Phonetiker aber hat als Philosoph nicht

etwa Einzelheiten dieser Lautangleichungen gegeben, sondern hat den Lautverbindungen kosmische und menschliche Verbindungen als Entsprechungen gegenüber gestellt und dem Wissenden Wohlhabenheit, Nachkommen, Brahmanenwürde, Essen und den Himmel versprochen.

So wie zwei Laute sich verbinden, so werden Himmel und Erde im Raum durch den Wind verbunden. Den Wind hatte ja Tājnavalkya, vermutlich auch Uddālaka das Band genannt, das Kosmos und Mensch bindet; ebenso werden die Lichter, die Sonne am Himmel und das Feuer auf Erden durch das Feuer des Blitzes und den Regen verbunden. Ebenso der Lehrer mit dem Schüler durch die Belehrung und das Wissen, Vater und Mutter durch die Zeugung und das Kind, und endlich Unterkiefer und Gaumen durch die Zunge und die Rede. 1,3 B 3,7

Dieser Phonetiker fügte daran einen Hymnus an Indra an mit der Bitte um viele Schüler, die Entsagung und Selbstbeziehung gerne auf sich nehmen. So klingt auch dies letzte Textstück der alten Upanishaden ins Menschliche aus und weist zugleich auf die künftige großartige Entwicklung der indischen Sprachwissenschaft hin. 1,4

Sie wuchs, weil in den folgenden Zeiten die Buddhisten und Jainisten in Volkssprachen predigten und die Brahmanen gegen sie konservativ am alten Sanskrit festhielten, es aber lehren mußten, denn als lebende Sprache hörte es etwa mit dem Ende unserer alten Upanishaden auf. Mit Buddha begann also in vieler Hinsicht eine neue Periode. Das geruhssame alte Dorfleben wurde durch das aufgeregte Stadtleben abgelöst, Buddha predigte in Städten, während die Brahmanen am Dorf als ihrer Grundlage festhielten. Mit der neuen Lebensweise änderte sich auch Sprache und Denken, und es half den Brahmanen nichts, daß sie das Alte erhalten wollten. Auch sie mußten sich der neuen Zeit anpassen, und so sind denn die späteren Upanishaden im Geiste ganz anders als diese alten.

NACHWORT

Fassen wir die Ableitung der Hauptelemente der bunten Lehren der 109 Upanishadphilosophen aus ihren vorphilosophischen Grundlagen in einigen Sätzen zusammen:

1. Aus indoeuropäischer Wurzel stammt folgendes:

a) Mit der urtümlichen Opferung von Menschen hing der Mythos vom *Riesen* zusammen, aus dessen Leib die Welt geschaffen wurde. Dazu gehörte die Gegenüberstellung von Sehen und Leuchten, von Atem und Wind, das Bewußtsein der Einheit der Welt als Riesengebilde und zugleich das ihrer Zweiheit als einander entsprechendem Mikro- und Makrokosmos. Bei den Indoarya wurde dann insbesondere die Atem-Wind-Entsprechung betont. In der 1. Generation der Upanishaden lebte sie noch mit zauberischer Grundhaltung (Raikva!), in den folgenden Generationen aber in Uddālakas Hylozoismus sowohl wie in Ajātaśatrus und Prataṛdanas Verquickung mit dem Idealismus des Yājñavalkya. Ihr Behaviorismus wirkte in Buddhas Seelenleugnung weiter. Anaximenes war der entsprechende jonische Philosoph, der Atem und Wind für den Urstoff von Leib und Welt erklärte. Hierin liegt die Haupt-Naturphilosophie aus indoeuropäischer Wurzel mit realistischer Gesinnung, die sich im Beobachten von Schlaf und Tod (vorderasiatische Rangstreitfabel) bewährte.

b) Die mythische Vorstellung der *Einheit* der Welt wirkte außerdem in verschiedenen Einheitslehren. Zumindest indoarisch war der Glaube an eine schicksalsartige Weltmacht. Vedisch war der Glaube an ein in allem Möglichem wirkendes Feuer (s. u. c), eine Lehre, die in den Upanishaden Aśvapati am größten vertrat. Die Atem-Wind-Verehrer sahen dagegen im lebenden Atem-Wind den einen Urstoff des All. Aus dem kosmogonischen Begriff des Chaos als des Nichtseienden, aus dem das Seiende wurde, wurde von Uddālaka der Begriff des Seienden als der einen lebenden, hylozoistischen Urmaterie geschaffen. Damit hängt wohl irgendwie die Sehnsucht zusammen, zum All zu werden, wie sie schon in der 1. Generation ausgesprochen wurde.

c) Indoeuropäisch war die Verehrung der *Sonne*, die zur Sonnenverherrlichung der 1. Generation und Arunas Vision führte.

d) Indoeuropäisch war die Kampfmethodik des *Rätselratens*, die zum ältesten Typ der indischen Debatte führte; dieser wurde erst von Uddālaka im Kampf für seinen Hylozoismus überwunden. Uddālaka wurde damit zum Vater der indischen Logik. Der Zusammenstoß der arischen mit der vorarischen Religion, der Kampf um Poly- und Monotheismus war bei dieser Entwicklung wichtig.

e) Das Zauberwesen der altarischen Priester führte bei Indoarya bereits zum *Feuerkult* und zu einer Art unsystematischer Feuerlehre, die im Rgveda lebendig blieb (s. o. b) und in den Upanishaden starke Spuren hinterließ (Āśvapatis Allmännerfeuer, Śāṇḍilyas und Yājñavalkyas Lichtnatur der Seele, Pravāhana II: Feuer als Urstoff ähnlich Heraklit usw.).

f) Der Analogiezauber trug zur Ausbildung des Denkens in *mikro-makrokosmischen* Entsprechungen bei. Dahin gehört der Glaube an die Auflösung des Sterbenden in die Elemente (s. o. a), aber auch Kauravyāyanīputras Gegenüberstellung zweier Räume, die von Herz und Welt bei Trabanten Śāṇḍilyas, Uddālakas Analogiebeweise (kosmischer Regen ist ähnlich menschlichen Tränen) und Raikvas Gegenüberstellung von Atem und Wind.

g) Zauberisch war die *Alles-lebt*-Mystik der Brāhmanas und war der Begriff des *brahman* als der die Welt lenkenden Macht des Zauberwortes. Mit dem Einheitsdenken zusammen (s. o. a) war diese Mystik eine der Grundlagen für Yājñavalkya.

h) Der Oberzauberer, der brahman-Priester, war der Urtyp des *Schweigers*, der mit seinem bloßen Denken die Riten überwachte und sich das Denken als die weltlenkende Macht und als die erste Ursache der Welt dachte. Er war noch in der Brāhmanaperiode der erste Idealist, der dann über Nr. 35 zu Śāṇḍilya und Yājñavalkya führte. Śāṇḍilya scheint dabei den Begriff des ātman, des Selbst, eingeführt zu haben.

i) Gegen das aufgeblähte Opferwesen der Brahmanen aber traten Kṣhatṛiyas wie Janaka usw. auf. Sie deuteten die Riten weg und stellten die Lehre der Upanishaden auf, daß *Wissen*, nicht Ritualismus der Heilsweg ist. Damit erst wurde Philosophie möglich. Könige führten volkstümliche Elemente (zollgroße Seele, Seelenwanderung, Totenseelenweg) in die Disputationen der Brahmanen ein.

2. Aus nichtarischen Wurzeln läßt sich ableiten:

j) Aus uralten Fruchtbarkeitsorgien von bäuerlichen vor-śivaitischen Kulturen stammt der Glaube an die seligmachende Vereinigung der Geschlechter, der in der 1. Generation bei Kumārahārta und Nr. 29, später bei Satyakāma und Śvetaketu anklingt und in Yājñavalkyas *Wonne*-Begriff für die idealistische Mystik grundlegend wurde.

k) Nicht nur aus dem erschlaffenden indischen Klima und der Ermüdung der arischen Eroberer, sondern auch aus primitiver, in Mythen ausgesprochener Schlafsehnstucht stammt die Verherrlichung der *Ruhe* in brahman bei Yājñavalkya und seinen Anhängern. Sie ist ein indisches Analogon zum Pessimismus des Gilgamesch und Hiob.

l) Mit der Mystik des Wissens, der Wonne und der Ruhe vergeistigte Yājñavalkya die primitiv magische Askese zum *Erlösungstreben*, wie ja jede Periode ihren Typ tragischer Gestalten hat.

m) Aus schamanistischen Denkweisen nahm Yājñavalkya die Seelen- und Traumwanderungslehre. Neu war, daß er die Seelenwanderung mit Moral verband. Primitiver Animismus blieb bis auf Vidagdha, Bālāki und die Jainas.

n) Morallehren lassen sich von primitiven Märgen der Vorzeit an durch die Osiristexte, die Gesetze des Hammurabi, die Kämpfe der Propheten, Zarathustras und der alten Griechen bis auf Šāndilya, Yājñavalkya, Prātardana und Dadhyānc verfolgen.

o) Von der Höhe der neuen Mystik aus erschien die ältere Religion als hedonistischer Materialismus. Eine Art Materialismus lag ferner in der Seelenleugnung der Atem-Wind-Verehrer.

p) Eine altertümliche Wissenschaft bestand in der Aufreihung von Begriffen. Sie scheint mit Listenführung in der Verwaltung protohistorischer Staaten zusammenzuhängen.

Aus den beiden Kulturen der Indoeuropäer und der vorarischen Indier entsprang also die neue Kultur des Hinduismus und die erste Philosophie der Menschheit. Die uns erhaltenen Fragmente der 109 Upanishad-Philosophen genügen, um ihre Entwicklung aus den uralten Voraussetzungen einleuchtend zu machen. Man braucht nicht anzunehmen, daß wesentliche Gedanken bedeutender Persönlichkeiten verloren gegangen sind. Fragt man nach der weiteren Entwicklung dieser Philosophie und Mystik in Indien selber (Vedānta, Sāmkhya, Buddhismus) und ihrer Einwirkung auf die Griechen (Neuplatoniker), die Christen und Juden mit ihrer Gnostik, die Mohammedaner mit ihrem Sufismus und die Chinesen mit ihrem Buddhismus, so ahnt man die weltweiten Geistesbeziehungen in Altertum und Mittelalter. Und was die Neuzeit angeht, so sei nur an Schopenhauers Worte erinnert, daß die Upanishaden die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit darstellen und fast übermenschliche Konzeptionen enthalten, deren Urheber kaum als bloße Menschen denkbar sind.

ANMERKUNGEN

Einleitung:

¹ Eine Bearbeitung Rückerts gäbe eine Fortsetzung von Susanne Sommerfeld Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen (Zürich 1943) über Novalis, Schelling, Hegel und Schopenhauer. ² So datierte Jacobi (SBAW 1930, 577 ff.). Nach V. Smith (Early History of India, Oxford 1924, 51) wäre Buddhas Lebenszeit 59 Jahre früher anzusetzen, dementsprechend also die indische Philosophie noch älter als die griechische.

I. TEIL, A

1. Jäger

¹ Einen knappen Überblick habe ich in «Indien im Rahmen der Weltgeschichte» (Istanbuler Schriften, Europa-Verlag 1944) versucht. ² Radins Primitive Man as Philosopher (1927) war mir leider nicht zugänglich. Aus Thompsons Motif-Index of Folklore (FFC 106 ff.) ist viel Material zu gewinnen! ³ Krshna 73. ⁴ Birhor 12 f. ⁵ Br. Erz. II, 81. ⁶ Birhor 425; s. u. Indoeuropäer: tragischer Held. ⁷ Birhor 427. ⁸ Eis. 124, 258. ⁹ Fraz. VIII, 180 ff., Frob. 87 ff., Harva 420 ff., Fried. 187 ff., 189. ¹⁰ Yājñavalkya, s. u. Nr. 44; vgl. Vet. 184 f., Konow 22. ¹¹ Koppers in Quartär I, Berlin 1938, 97 ff. ¹² Menghin 161, Frob. 83. ¹³ Eis. 173. ¹⁴ Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos, Stuttgart 1938, II, Abb. 12. ¹⁵ Koppers 351. ¹⁶ AO 13, 156. Bloomfield § 58 Anm. 15: Töten wäre Sünde. K 460 Anm. 3: Soma wird bei Kelterung nicht getötet. ¹⁷ Fraz. VIII, 5. ¹⁸ Menghin 161, Frob. 127 f. ¹⁹ Thu. II, 33. ²⁰ Frob. 75, 165; Baum. 33. ²¹ Baum. 33; Haberland bei Buschan (Südamerika) 251. ²² Harva 412 ff. ²³ Frob. 76. ²⁴ Jät 58. ²⁵ Frob. 71 ff., Baum. 34. ²⁶ Ruben in Anthropos 37, 415 (Besprechung von Dandekar), Mitt. 158. ²⁷ Levy Bruhl, Die geistige Welt der Primitiven (München 1927) 84. ²⁸ Baiga 86, cf. 138, 171. ²⁹ Baiga 359, 408. ³⁰ Fraz. III, 49 ff. ³¹ Hutton 410; Fraz. V, 95 f., Frob. Erythräa 136. ³² Fried. 185. ³³ Koppers 286, 300, Krohn 128 ff. ³⁴ Mbh III, 96 ff.: Agastya. ³⁵ Krshna 181. ³⁶ Fried. 209 ff. ³⁷ Krshna 73. ³⁸ Thu. I, 207. ³⁹ Krshna 173. ⁴⁰ Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund-Kopenhagen 1939; F 80: Unterweltsreisen. ⁴¹ s. u. Altertum, 6. Per. ⁴² AO 18, 187 f. ⁴³ Fraz. XI, 140 ff., 196 ff. E 711-3, 715; 730: Seele in Tierform (s. Krshna 243). Lebenszeichen: E 760; Mbh. III, 135: Seele in Berg: Eis. 291. Yājñavalkya in B 3, 9, 25. ⁴⁴ Birhor 398 f. ⁴⁵ AO 18, 198; Krshna 10; Dä I, 14 f., Harva 92 f., Radloff I, S. X; Märchen aus Nordamerika (MdW) 374; Eis. 238, 240. Baum. My. 190. ⁴⁶ A 1345. ⁴⁷ D 1349. 1. ⁴⁸ Südseemärchen (MdW) 5. ⁴⁹ ib. S. 41 f.; cf. A 2238; W 151. ⁵⁰ Birhor 83 f. ⁵¹ Wedda 66. ⁵² Südseemärchen 34 f. ⁵³ Afrikanische Märchen (MdW) 65 f. (A 1335). Gada 496 (Krshna 26 ff.). Südamerikanische Märchen (MdW) 40 ff. Nordamerikanische Märchen (MdW) 272 (K 1681). A 1331: paradise lost. ⁵⁴ Birhor 144 f.; Mysore IV, 594; Thu I, 63. ⁵⁵ Südseemärchen (MdW) 12 f.; Vet. 261. ⁵⁶ Br. Erz. I, 79. ⁵⁷ Eis. 256 nach Alföldi; cf. H. Schneider, Wolfdietrich, München

1913, 316f.: ähnliche Sage. ⁵⁸ Eis. 260. Stutterheim 48, 257. Radloff II, 505. ⁵⁹ Eis. 78, 102; Bodding II, Nr. 48; Frere, Indische Märchen, Jena o. J. Nr. 6. ⁶⁰ Fried. 180. ⁶¹ Krshna 98; Baum. My. 375. ⁶² Alakshmi, Hamsa: Eis. 222; Krshna 213. Varuna: Old RdV 409. Zeki Velidi, Ibn Fadlans Reisebericht, Lpg. 1939, 96a. Crooke, Tribes and Castes of the Northwestern Provinces, Calc. 1896 II, 239, 332; Dom. Hutton 401f. Krshna 134. Für Kaschmir: Catharina Mayo, The Face of Mother India, London o. J. Abb. 274. ⁶³ Biographie 713f., Knud Rasmussen: Die Gabe des Adlers, Ffm. 1937, 59ff. ⁶⁴ Nordamerikanische Märchen (MdW) 43f., 92ff., 385: Tierkämpfe. ⁶⁵ Radloff V, S. VII f., Vet. 194. ⁶⁶ Hdw. II, 158ff. D 670, Japanische Märchen (MdW) 194. ⁶⁷ Afrikanische Märchen (MdW) 254, Baum My. 91ff., 115; Südseemärchen (MdW) 158, Baiga 494; X; Bodding Nr. 64; Japanische Märchen (MdW) 31ff.; Frob., Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904, 279ff. ⁶⁸ Mt 313. Grimm 113. ⁶⁹ Krshna 35; Kathās. 39, 3ff. ⁷⁰ K. Meuli, Odyssee und Argonautika 4 zieht Grimm 71, 134 und 129 heran (BP II, 95) Mt 513. L. Rademacher, Mythos und Sage bei den Griechen, Lpg. 1938, 193: Angola-Märchen, das zu unserem Mt. gehört. Robert, Griechische Heldensage, Berlin 1920f., 791: nach «bekanntem Märchentyp». BP II, 516ff., 524 ziehen Kathās. heran und verweisen 525 auf Medea. Hdw. I, 312: Liljeblad über Grimm 113 folgt BP. Robert Graves hat in The golden fleece, London-Toronto 1944 die Argonautensage nacherzählt und dabei mit viel Humor ein Bild vom Übergang vom Mutter- zum Vaterrecht gezeichnet. ⁷¹ Malinowski 28. ⁷² Südseemärchen (MdW) Nr. 52, 18. Cf. Parkinson, 30 Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907. ⁷³ Eis. 76. ⁷⁴ Baiga 485. ⁷⁵ Chavannes 131, 395, 367. ⁷⁶ Griechische Märchen von Hausrath-Marx, Jena 1922, 21; Hdw. I, 129. ⁷⁷ P V, 55. ⁷⁸ Dä. IV, 269f. ⁷⁹ ib. ⁸⁰ Grimm 18; Mt 295; F 1025. ⁸¹ BP I, 136. ⁸² ib. 137; vgl. B 295. 1: Maus im Boot. Hdw. I, 370 Anm. 13. B 296: Tierreisen. ⁸³ Mt 204; J 1711. 1. ⁸⁴ M. Rutten, Les animaux à attitude humaine, Revue des études Semitiques, Paris 1936, 97-119. ⁸⁵ Birhor 11f.; Vet. 221ff. ⁸⁶ Krshna 45. ⁸⁷ cf. Freya Starke, The southern gates of Arabia (Albatros library).

2. Bauern

¹ Baum. 376, 351, 382f., 354f. ² Hutton 237f., 416: Toda. Panikkar 112ff., 119. ³ Palau: Thu. I, 76. ⁴ Madiga, s. u. ⁵ Vet. 261. ⁶ Eis. 217; Fraz. VII, 13: Dionysos; VI, 97: Osiris zerstückelt. ⁷ Eis. 217; cf. AO 18, 167: Yogi als Weltweise. ⁸ Fraz. IX, 410f. ⁹ Mitt. 50; ihre Geschichte im Silappadikaram ähnelt auffallend der der Vasantasenā im Drama Mrcchakatika (Das irdene Tonwägelchen). ¹⁰ Nach ihr heißt Kap Comorin. Sie wartet seit Ewigkeiten vergebens auf ihren Bräutigam. ¹¹ Wilm. I, 100. ¹² Vet. 35ff. ¹³ Eis. 251ff. Konow 10: Herr der Erde. ¹⁴ Lassen I, 711. ¹⁵ Holeya, Maleru, Hasaleru usw., s. My. ¹⁶ s. H. Zimmer, Maya, Berlin-Stuttgart 1936, 229. ¹⁷ Br. Erz. III, 97. ¹⁸ Baiga 341. ¹⁹ Vet. XXV. ²⁰ Baiga 26. ²¹ Baiga 237. ²² Fried. 93ff. ²³ Thu. I, 112, 143. ²⁴ Baum. My. 141, 155; Fraz. V, 283, Anm. 3: Ägypten. ²⁵ Krshna 10; Harva 89; cf. Old. Br. 39: S 7, 1, 2, 23: Luftraum entstand, als Himmel und Erde sich trennten. ²⁶ Charpentier 282: früher Mensch, später Schwein gleich grausam geopfert. Aber E. Volhard, Kannibalismus, Stuttgart 1935 weist den Kannibalismus erst Pflanzern aus Glauben an Wiederleben zu. ²⁷ cf. Fraz. I, 384f: Tier muß vor Opfer von Gott besessen sein. Meyer III, 249: Gott ißt sich selber. Kharia 428: Schwein ist Gott Ghorea. Für ihn wird letzte Ähre auf dem Felde gelassen. Cf. S. C. Roy, The Oraons of Chotanagpur, Ranchi 1915, 441f. ^{27a} Krshna 36; Baum. My. 349. ²⁸ V-P 374: nichtarisch; Krshna 102. ²⁹ Krshna 334; Taucherkosmogonie; Eis. 238, 243ff.: Eber. H. Zimmer in der Neuen

Propyläen Weltgeschichte I, 1941; Hohenberger 129f., 176; Brahmapurāna 213; Saurapurāna 22, 15.³⁰ Meyer II, 51ff. nach dem Kālikāpurāna aus Bengal.³¹ Eis. 35: Asur; 180: Jungpflanze. ³² Enzyklopaedia Mundarica von Hoffmann und v. Emelen II, Patna 1930, 426. ³³ Eis. 275; Rahmann, Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien, Anthropos 31, 1936, 64. ³⁴ Rahmann ib., Kharia 430. ³⁵ Kharia 429. ³⁶ ib. 428f. ³⁷ Eis. 235; vgl. den heutigen Aberglauben in Palästina: Fraz. V, 264 und Isis, die von Osiris nach seiner Ermordung noch den Horus empfing (s. u.). ³⁸ Eis. 235. ³⁹ Brahmapurāna, s. Ruben in IAOS 61, 126f. ⁴⁰ Koppers in Annali Lateranensi VI, 1942, 117ff., 134, 143f., 187f. ⁴¹ Eis. 61. ⁴² ib.

d) Weizenbauern

¹ Hayes in Nat. Geogr. Magazine Okt. 1944, 424. ² Gruppe 961ff.; Lit.: Koppers, Zum Ursprung des Mysterienwesens, Eranosjahrbuch 1944, 216. ³ Otto 189; Fraz. V, 313ff. Gruppe 1027 usw. Wilm. I, 105f.: karisch. ⁴ Fraz. V, 8ff.: Tammuz. ⁵ Gruppe 964. ⁶ ib. 966f. ⁷ ib. 806, 950, 968; Fraz. VIII, 22ff. ⁸ Fraz. VIII, 16; 22; 25ff.; VII, 298. ⁹ Gruppe 733; Otto 178; 99; vgl. die Kinderopfer für Baal und Šunahšepa in Indien. ¹⁰ Otto 155; 178; 122. ¹¹ ib. 178, 99. ¹² Gruppe 1597f. ¹³ Fraz. V, 264: oder durch Eber getötet. ¹⁴ Fraz. V, 269ff.; vgl. E. Weigert-Vowinkel, Magna Mater in Psychiatry I, 3, 347ff., 1938. ¹⁵ Eis. 189, 164, 247; Raghuvamśa II, 27ff.; Pancatantra I (Rahmenerzählung); Vet. 67 Anm. 5; Frob. 142ff. ¹⁶ Wilm. I, 98; 123. ¹⁷ Eis. 229; Hutton 237; Fraz. V, 271 (Huligamma bei Poona); Charpentier 281: Priester in weiblichen Kleidern; Meyer I, 182, 185: Männer tanzen mit weiblichen Brüsten (vgl. Baum. 45: mutterrechtliche Hirsekultur); vgl. Fraz. VI, 253: Männer als Priesterinnen; 254: Vallabhas. Kṛṣṇa 19: Transvestitionismus; Fraz. V, 72ff.: Heilige Männer in Westasien. ¹⁸ Eis. 212; Meyer 293. ¹⁹ Kṛṣṇa 19; Daly (Imago 13, 1927, 174); Meyer 288: androgyn. ²⁰ Eis. 193, 212: Schädel auf Feld; Fraz. VII, 288: Erntegott; 16; VIII, 3; Meyer III, 321; ²¹ Meyer 308; Fraz. V, 162; Eis. 218f. ²² Eis. 223; Meyer I, 179; H. Zimmer, Die vorarisch-altindische Himmelsfrau, Corolla Ludwig Curtius, Stuttgart 1937, 183ff.; Die magische Weltmutter, Eranos-Jahrbuch 1938, 175ff. ²³ K. With, Java, Hagen 1920, Tfl. 130-2. ²⁴ Fraz. V, 281. ²⁵ Eis. 217; Hutton 455; Eis. 288; Vikramacarita ed. Edgerton 32. Erz. metrical rec.; vgl. Eis. 228: Anahita-Aditi-Nana nach Przyluski. ²⁶ Eis. 212 über Skanda usw.; Mbh. XII, 289: Śukra. ²⁷ Meyer 305: Klagen. Fraz. V, 272. ²⁸ Śvet. Up. I, 2; Liebenthal, Satkārya, Stuttgart-Berlin 1934, 31; Modi, Akshara, Baroda 1932, 14. ²⁹ Koppers, Anthropos 16/7, 1921/2, 442ff. ³⁰ Meyer I, 50. ³¹ Kṛṣṇa 158f.; Amor und Psyche, Trennung statt Tod. Gruppe 1071 Anm., 870ff., vielleicht war dies die pflanzerische Variante der jägerischen Martenehen mit Tierbräuten. Daß Psyche Amor nicht sehen darf, ähnelt dem, daß Urvaśi Purūravas nicht nackt sehen will (Kṛṣṇa 21f.); anders in Kathās. 17, 4-30. Bei Kharia gilt es als böses Omen, wenn man beim Erwachen einen Nackten sieht (Kharia 447). ³² Fraz. V, 236ff.; Gruppe 971. Meyer 287: Adonisgärten; Koppers in Geographica Helvetica I, 1946, 165ff. ³³ Gruppe 1418ff. ³⁴ Fraz. VII, 14. ³⁵ Fraz. VII, 13; Gruppe 970, 1437. ³⁶ Otto 61; 150ff. ³⁷ Otto 147, 152, 181, Gruppe 1422. ³⁸ Wilm. II, 69; Otto 165. ³⁹ Otto 43, 73, 96, 110. ⁴⁰ Otto 60f. ⁴¹ Wilm. II, 69. ⁴² Otto 98. ⁴³ Wilm. I, 177 ff.; Gruppe 1738. ⁴⁴ Meyer II, 173f. ⁴⁵ Eis. 215. ⁴⁶ Eis. 230. ⁴⁷ Kathās. 123, 20ff. ⁴⁸ Eis. 198, 229; über Cāmunda s. ib. 220. ⁴⁹ Méteres in Kreta: Wilm. I, 124. ⁵⁰ Eis. 216, 204, 222. ⁵¹ Otto 108, 133. ⁵² Eis. 196. ⁵³ Ruben in Belleten, Ankara 1940, 214ff. ⁵⁴ Eis. 196; Saurapurāna 69,

35 ff. Kathās. 20, 123 ff. Krshna 99 f. ⁵⁵ Otto 124, 72. ⁵⁶ Eis. 195; vgl. Mbh. VIII, 40 über die Frauen der Madra. ⁵⁷ Baiga 238. ⁵⁸ Krshna 273. ⁵⁹ Thu. I, 177. ⁶⁰ Eis. 198. ⁶¹ Triptolemos: Gruppe 1174 Anm.: jung; Fraz. VII, 37 f. usw. ⁶² Eis. 274 ff. Krshna 150 ff., 92 ff. ⁶³ Otto 102 f., 105. ⁶⁴ Koppers 336: Doppelgeleisig.

3. Hirten

¹ Menghin 185, 361; Baum. 6 f. ² Baum. 255, 317, 323, 364, 368; Thu. I, 208 f. ³ Thu. I, 204. ⁴ Thu. 209. ⁵ Eberhard, Randvölker Chinas, T'oung Pao 1942, 485. ⁶ Baines, Ethnography (Castes and Tribes), Straßburg 1912, § 70; Schermann in IAOS 1942, 13 ff. über die Geschichte der Kurumbas. ⁷ Menghin 514, 521; Thu. IV, 300; III, 70; Baines, § 38; Eis. 136, 163 f., 185; My. III, 197 ff., 514 f., 218 f., 507 ff. ⁸ Thu. I, 229 ff. ⁹ Thu. III, 72. ¹⁰ Br. Erz. II, 53. ¹¹ Rivers 632. ¹² Vet. 244, 247 f. ¹³ Krshna 98; Kathās. 108, 61 ff.; 121, 110 ff.; Radloff III, 555; Cosquin 387, 410; Baum. My. 375; Kota Nr. 23 ist eine Variante von Birhor 475 ff. (Eis. 269 f.); in beiden ist der Held ein Büffel-Hirte. Daneben steht in Indien ein anderer, hochkultureller Typ von Schwangerschaftsgeschichten in Kathās. 26 und seiner nahen Variante in 1001-Nacht 13, 132 (Henning; s. Mittelalter 97, 99) also aus dem Küstengebiet um den Persischen Golf. In ihm ist das Hirtenelement verschwunden. ¹⁴ Thu. I, 248. ¹⁵ Krshna 256. ¹⁶ ib. 143 f. ¹⁷ Olm. 251. ¹⁸ Krshna 104; Eis. 271. ¹⁹ Gruppe 1394; Wilm. I, 247 f. ²⁰ Gruppe 1393, 1400. ²¹ ib. 1391. ²² Krshna 114 f. ²³ ib. 85 ff. ²⁴ 4. Mos. 20; Krshna 230. ²⁵ Krshna 32. ²⁶ ib. 243 f. ²⁷ ib. 84. ²⁸ ib. 150; Eis. 260; Stutterheim 36, 76. ²⁹ Gruppe 1531. ³⁰ ib. 1173, 1170. ³¹ Crooke I, 55 ff. Eis. 269; Grierson in ZII 2, 1923, 133 ff. ^{31a} Krshna 144 f.; vgl. Kumbhakarnas Schlaf: Rām VII, 10; VI, 61; Mbh. XIII, 40. ³² Krshna 112. ³³ Gruppe 1335, Anm. 6; 1333, Anm. 10. ³⁴ Wilm. I, 168. ³⁵ Krshna 199. ³⁶ Baum. My. 13, 57. ³⁷ Krshna 46. ³⁸ Baum. My. 255. ³⁹ Vet. 260; Krshna 58 f., s. u. ⁴⁰ In einer altbabylonischen Fabel wird ein Hund von seiner Hütepflicht fortgelockt (BP IV, 103), ein Motiv, das noch bei Grimm 48 (Der alte Sultan, BP I, 425; Äsop, Dä. 4, 209) lebendig ist, aber auch im ältesten indischen Text (RV X, 108) vorkommt (Schröder 173 ff.). Bei den Persern war der Hund ein hochheiliges Tier (Hertel 48 ff.).

B. Protohistorie, 1. 4. Jahrtausend

¹ Thu. I, 255, 260. ² Heich. 171. ³ Thu. I, 259. ⁴ s. Wittfogel, Die Theorie der orientalischen Gesellschaft, Z. f. Sozialforschung VII, Paris 1938, 90 ff. Anders Breloer, Staatsverwaltung im alten Indien 1934, 13 ff. Thu. III, 78, 155 ff.; A. Geiger, Die indoarische Gesellschaftsordnung, Tübingen 1935, 116 usw. ⁵ Landsberger II, 3, 1944, 431 ff.: 4000-3300-3100. ⁶ Hayes 3800-3200-3000; Pir. 13-18 datiert 500 Jahre früher hinauf. ⁷ Menghin 48: 3500; vgl. 434. ⁸ Mode 130: Amri. XII f.: Kreta. Stuart Piggot, The Chronology of Prehistoric North-West India in Ancient India, Bulletin of the Archaeol. Survey of India Nr. 1, 1946 (Delhi) ist mir nicht zugänglich. ⁹ Fraz. V, 285; IX, 275. ¹⁰ Rivers 103. ¹¹ Fraz. IV, 21. ¹² ib. IV, 22. ¹³ Printz (ZDMG 86, 1932, 80 ff.) leugnet dies in Polemik gegen Fraz. und Frob., aber Barbosa spricht tatsächlich von solcher Sitte. Sie wird erwähnt bei Baden-Powell, The Indian village Community, London 1896 169; Eis. 129; Russel: Eis. 267: Sonnerath. Menon, Malabar II, 391; Schmidt-Koppers 339; Bull. Ramavarman Inst. 1934, 133. ¹⁴ Thu. I, 172. ¹⁵ Baum. 56 ff., 62 ff. ¹⁶ Fraz. IV, 41 ff., IX, 391. ¹⁷ Fraz. I, 367; IV, 57. ¹⁸ Zeki Velidi 268 f.; Thu. IV, 160; 171. ¹⁹ Geschichte vom goldenen Apfel: Verban-

nung statt Ermordung des Königs. ²⁰ Br. Erz. I, 2. ²¹ Vet. IV, XX: Ersatzopfer ähnlich Fraz. IV, 53; Java. Vet. VI: Selbstopfer ähnlich Fraz. IV, 54; Malabar. Vet. XVI ähnlich dem des Vikrama (Fraz. IV, 122). Der dabei in Vet. IV genannte König Śūdraka hat sich laut Vorspruch des Dramas Mrccakatika verbrannt. Feuertod wird auch im Raghuvamśa öfters genannt, nur handelt es sich um Greise, die bereits ihren Thron ihren Söhnen übergeben haben. ²² Fraz. IV, 53; 113. ²³ Fraz. IV, 38, 41. ²⁴ Fraz. IV, 15. ²⁵ Fraz. III, 123; Paul Morand in Atlantis 1929, 457 ff. ²⁶ Fraz. VIII, 66, 68 Anm. 3. ²⁷ Fraz. I, 394. ²⁸ Meyer s. v. Tanz. Hutton 416. ²⁹ Eis. 194 ff. ³⁰ Ruben in Belleten 1940, 213 ff.; Hutton 411: im Himalaya ähnlich Syrien. Eis. 196; Fraz. IX. 196 f. ³¹ Eis. 45 ff. ³² Krshna 34; Fraz. I, 352: König in Afrika als Regenzauberer; V, 183; Lydien. Zeki Velidi 263; Chazaren. Episode des Šambūka in Rām. VII, 76.

2. 3. Jahrtausend. a) Osiris

¹ Landsberger II, 420. ² Landsberger III, 154, 143. ³ Landsberger III, 151. ⁴ ib. I, 100. ⁵ Pir. 18 ff., 25. ⁶ Fraz. VI, 4: Pyramidentexte d. 5.-6. Dynastie. ⁷ Fraz. 13 f.; Pir. 15; Heich. 179. ⁸ Pir. 5 f. ⁹ ib. 14. ¹⁰ Christensen 229; Herodot I, 31; Nyberg 370: vor Zarathustra. ¹¹ Eis. 197. ¹² s. Yājñavalkya. Vgl. Götze in ZII 2, 77. ¹³ L. Hobgen, Mathematics for the Million. London 1942, 43. ¹⁴ Rutten fg. 10. ¹⁵ ib. S. 110 ff. Mt 130. Ungnad, Festschrift f. M. v. Oppenheim, Berlin 1933. ¹⁶ Rutten 97 ff. ¹⁷ Ebeling, Mitteilungen d. Altorientalischen Gesellschaft II, 3 Lpg. 1927. ¹⁸ Hdw. I, 36. ¹⁹ Heich. 128, 136, 133; mit königlichem Geld: 139, 148. Handelsstraßen: Pir. 35 ff.; ägyptischer Seehandel: Pir. 8, 20. ²⁰ Landsberger II, 434; Pir. 10; Heichelheim 134. ²¹ Frob. Erythräa. ²² Thu. IV, 156; Heine Geldern bei Buschan 903 ff. Osterinseln: Hevesy OLZ 37, 1934, 665 ff., V-P 358 f. Heine Geldern ist für Hevesy, andere sind dagegen (s. Hutton in Nature vol. 152, 1943, 209). ²³ Pir. 39; Autran: Prélude à l'enlèvement d'Europe, Paris 1938 (OLZ 1941, 80). ²⁴ Mode 131. ²⁵ ib. 137. ²⁶ Wilm. I, 124. ²⁷ Vet. 225. Ferner: Kult des Herren der Tiere (Wilm. I, 125) ähnlich dem Büffelgott (Krshna 172); Baumkult (Wilm. ib.); Schlangenkult, Adonisgärten (s. o.); s. u. Candi-Artemis. ²⁸ Mode 9. ²⁹ Krshna 172 f. ³⁰ Anthropos 35/6, 1940/1 459. ³¹ Eis. 146: Kupferbeile; 147: Steinperlen; 148: gebrannte Ziegel; Ruben, Katalog der Ankaraner Indiensammlung, 1942, 86; Öllampe. ³² R. O. v. Ehrenfels, Motherright in India, Oxford-Hyderabad 1941 (mir nicht zugänglich).

b) Indoeuropäer

¹ ayas-aes. ² rāj-rēx. ³ pur-polis. ⁴ s. u. Eisenzeit. Krohn 114 ff., Eis. 301, Malaienmärchen (MdW) 299, Stutterheim 133, P I, 77 n.; cf. Fraz. XI, 20 Anm. ⁵ Fraz. X, 101: Snorre Edda. ⁶ K 460, Anm. 2-3: Soma getötet; s. Meyer s. v. Soma, Mond. ⁷ Fraz. XI, 312 f. ⁸ ib. 314, s. u. ⁹ Krshna 243 f.: auch in Nordamerika. ¹⁰ Fraz. X, 104. ¹¹ Fraz. XI, 280; Eis. 246; BP II, 365 A; Kathās. 46, 215 ff.; Krohn 152 ff. ¹² Krshna 222 f. ¹³ Eis. 205; MdW 20; Gupte 233 f., Wesselski 237; s. u. Brāhmanas: unarische Mythen. ¹⁴ s. o. Hanuman, Birhor, Jäger. ¹⁵ Fraz. X, 104. ¹⁶ Francke in ZDMG 75, 1921, 95. ¹⁷ Krshna 244. ¹⁸ Kathās. 11, 64; 112, 52. ¹⁹ Eis. 246. ²⁰ AO 18, 183. ²¹ s. o. Jäger; Krshna 244; Harva 258; E 714; Fraz. XI, 97 ff.: indoeuropäische Belege für external soul. ²² Krshna 236 f. ²³ ib. 57. ²⁴ ib. 42 f. ²⁵ Pax, ZDMG 90, 1936, 61 ff. ²⁶ Eis. 77: Hyāne. Bodding II Nr. 65. Afrika-Märchen (MdW) 122; Südseemärchen 74 f., 138 f., 218 f.; Hyāne: Gada 516, 105, 552. Bär: Kota Nr. 20 (Mt 301), 32, Krshna 35; Hdw. s. v. Bär, Bärenhäuter, Bärensohn; Jāt 432 usw. Vet. 103,

A 28; 246f., s. Fried. 187: Angstträume. ²⁷ Lommel, *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt 1939, 55. ²⁸ ib. 61ff. Baum. My. 63, 194f. ²⁹ Lommel 36f., 61 nach Geiger; Wikander 174ff. ³⁰ Der Drachentöter kommt aber nicht im ältesten Beleg dieses Märchens, dem ägyptischen, vor, also ist nicht dies Märchen, sondern nur das Motiv des Drachenkämpfers indoeuropäisch (so Ranke gegen v. Sydow in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte XIV, 1936, 292). Vet. 259, 282: aus Perseus-Sage ins 2-Brüder-Märchen. Im stark abgewandelten indischen 2-Brüder-Märchen (Kathās. 42, 53-222) wird ein Dämon getötet, ein geraubtes Mädchen berät den Helden dabei; dies ähnelt der Geschichte des Angāraka (s. o.: unverwundbarer Held). Vgl. Kršhna und Naraka (Kršhna 183). Siegfried tötet im Volksbuch den Drachen und heiratet die Prinzessin. Variante aus Ceram: Vet. 264; aus Rußland und Turkistan: Ranke 283. Im Kota-Märchen Nr. 24 ist Drachenkampf in drei Wiederholungen an das 2-Brüder-Märchen angehängt. Wann und wo das Grimmsche Märchen entstand, ist noch unklar. ³¹ deva von div. ³² Schrö. 181ff., 214ff. Indras Flucht wegen Vrtra: Mbh. V, 13ff.; Kathās. 20, 60ff., Telepinu-Mythos der Hettiter (Mitt. 108 und Nachträge); Kota Nr. 8, § 40. ³³ RV X, 51. Ś VI, 2, 1. ³⁴ Kršhna 118f., 201ff. Lassen I, 940: Indra. ³⁵ B I, 1; Dumont, L'ashvamedha, Louvain 1927, XIV. Eis. 241. Mbh. I, 16, 34; Rām I, 45, 39. ³⁶ Windischmann Zoroastrische Studien, Berlin 1863, 79; P II, 57a; Wilm I, 337; Kunos, Türkische Volksmärchen aus Stambul 270; Beal, Hiuen Tsang, Buddhist record of the western world I, 90; Jannings, The Uzbek dialect of Qilich, Lund-Leipzig 1937, 39; Radloff VI, 323; Negelein, Das Pferd im klassischen Altertum, 1903; B 71: sea-horse. ³⁷ Henning X, 13. ³⁸ Kathās. 46, 216-240. ³⁹ ib. 123, 12f.; 50, 138. ⁴⁰ Krohn 119, 121: Snorre Edda. ⁴¹ Trotz Koppers 282f. Vgl. Keith, Babylon and India, Kuppussami Shastri Commemoration Volume 68. Eberhard, Lokalkulturen im alten China, Leiden 1942, 16, 154, 413; auf ein hettitisches Pferdeopfer macht mich Güterbock aufmerksam: KUB XXX, 24 II 1-6 etc. ⁴² Wiesner, Reiten und Fahren im alten Orient, Lpg. 1939, 47, 62; Potratz, Das Pferd in der Frühzeit, Rostock 1938, 52f. ⁴³ Chinesische Märchen (MdW) 61. ⁴⁴ Meyer III, 30; Wiesner 36, 75, 84; Christensen 248; auch in Indien: Dumont. ⁴⁵ V-P 177f.; Encyclopedia of Religions and ethics (Hastings) II, 160f. Crooke, Religion and Folklore 351. Dumont. ⁴⁶ Fraz. V, 293. ⁴⁷ Ns IIIa 30. ⁴⁸ Schrader-Nehring, Reallexikon der idg. Altertumskunde s. v. Rätsel. Thule Band II, 86ff. V. d. Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda, Berlin 1899, 50f.; ähnlich in Pehlevi und bei Kirgizen. Huizinga, Homo ludens 171ff. P VI, 73f. Französische Märchen (MdW) II, 292f. O. Spieß, FFC 127, 62 (Zwei volkstümliche Liebesgeschichten aus dem Orient, 1939). ⁴⁹ Ruben: Über die Debatten in den alten Upanishaden, ZDMG 1929, 238ff.

C. ALTERTUM

1. I. Periode

¹ Pir. 32. ² Landsberger: VI. Periode. ³ Heich. 191. ⁴ Lods 463. ⁵ Lods 463; Olm. 108. ⁶ Pir 69. ⁷ statt Schotts Übersetzung (Reclam 1934) ist jetzt die mit Hilfe Landsbergers gemachte von Ramazanoglu, Gilgamesdestani, (Istanbul 1942, nur in Türkisch) zu benutzen. ⁸ In indischer Epik kämpfte Dilipa gegen den von Śiva zum Schutze seines Lieblingsbaumes eingesetzten dämonischen Löwen (Raghuvamśa II) und Kršhna gegen den Stier Arishta (Kršhna 114f.); vgl. die Schilderung des Büffelnkampfes im Kota-Märchen Nr. 34 § 15ff.;

Eberhard S. 137f.: China. ⁹ Der Baum ähnelt dem im Erdmännchen (Grimm) mit Vogelnest und Schlange. Vgl. den im Meere verschwindenden Angelhaken (s. o. Jäger, Argonautensage). ¹⁰ s. o. ¹¹ Pir. 39, 47. ¹² Mode 130.

2. II. Periode

¹ Landsberger I, 99: VII. Periode. ² ib. III, 155. ³ ib. 153. ⁴ Krshna 27f., Fraz. IX, 303. Wesselski, Versuch einer Theorie des Märchens, Reichenberg 1931, 44ff.; Malinowski 81; s. u. Yājñavalkya B 4, 4, 7. ⁵ Wilm. I, 59; Pöhlmann 27ff., Wilm. Staat und Gesellschaft 59, 66; Heich 266f. ⁶ Heine Geldern: Archaeological Traces of the Vedic Aryans, Journ. of the Indian Society of Oriental art IV, 2, 1936. – New light on the Aryan migration to India, Bull. of the American Institute for Iranian Art and Archaeology V, 1, 1937. Eis. 146. ⁷ Götze 81ff. ⁸ Thu. IV, 155, 167, 22. ⁹ Götze 87. ¹⁰ 1. Kg. 1; Olm. 334; Lods 423f.

3. III. Periode

¹ Pferd: VI, 20; fehlt Schott S. 88 im Sumerischen. ² s. o. ³ VII, 4, 41ff. ⁴ I, 2, 12ff. ⁵ II, 1, 149ff. (cf. Schott S. 81). ⁶ VII, 3, 1ff. ⁷ X, 3, 6ff. ⁸ VIII, 2, 13; XI, 199ff. ⁹ Heine Geldern s. o.; Olm. 173. ¹⁰ Olm. 158ff.; Lods 58f. ¹¹ Olm. 196ff. ¹² Götze 80; Pir. 57, 67. ¹³ Pir. 63. ¹⁴ Frob. Erythräa 119ff., vgl. Krshna 171. ¹⁵ Olm. 171ff. ¹⁶ Pir. 52, 65. ¹⁷ Pir. 66. ¹⁸ Eis. 247. ¹⁹ Pir. 58. ²⁰ ib. 76. ²¹ Wilm. I, 61; 140ff. ²² Heine Geldern, s. o. ²³ Hillebrand, Ritualliteratur, vedische Opfer und Zauber, Straßburg 1897, 11. ²⁴ Schäfer in ZDMG 94, 1940, 359ff. ²⁵ Dandekar, Yama in the Veda, B. C. Law Volume I. ²⁶ Wikander 84ff. ²⁷ Old. Up. 22. ²⁸ Götze in ZII II, 1923, 78. ²⁹ ib. 96f. ³⁰ Mode 9, 130.

4. IV. Periode

¹ Pir. 74. ² Landsberger I, 99: IX. Periode 1200–500. ³ Pir. 82. ⁴ ib. 77. ⁵ ib. 97. ⁶ ib. 80; Olm. 247f.; Lods 189ff. 206. ⁷ 2–300 Jahre nach den Ereignissen, vgl. Homer. ⁸ Jos. 13ff.; Lods 384. ⁹ Lods 364. ¹⁰ ib. 432, 458. ¹¹ ib. 450f., 69, 86ff. ¹² ib. 385. ¹³ Pir. 80: David um 1029–974; Lods. 457; Fraz. V, 15ff. ¹⁴ Lods 400. ¹⁵ s. o. Ebeling, Mitt. d. Alter. Ges. II, 3, 3; Hdw I, 36. ¹⁶ BP IV, 100, 108; Hdw I, 36. Ägyptische Märchen (MdW) S. XIV, 108. Vet. 33. ¹⁷ Malaiken (MdW) Nr. 35. Wesselski 242f., Vet. V; vgl. die Zunge in Dr. Allwissend: Kathās, 30, 92–142. Mt. 1641. Hdw I, 400; II, 267. ¹⁸ Krohn 28; Mt 154. ¹⁹ AO 18, 20ff.; s. o. Achill usw., Indoeuropäer. ²⁰ Old. Up. 147A. ²¹ Baum. My. 265ff.; Lods 559f. ²² Lods 463.

b) Rgveda

¹ s. Ruben, Eski Hind Tarihi, Ankara 1944, türkisch, aber mit englischem Auszug, der erlaubt, die Anmerkungen mitzuverstehen. ² Schayer 9; K 75; Šambara: s. Konow (Eis. 284). ³ RV 8, 100; D 97; Schröder 338ff.; K 433; Hertel 58: Zoroastrischer Gegner der devas? ⁴ RV X, 151: D 95f; s. Yājñ. B 3, 9, 21. ⁵ D 95ff.; K 433ff. ⁶ NS IIa 1ff. ⁷ AO 13, 130; Eski Hind D Anm. 14ff. und S. 260. ⁸ Radin, La religion primitive, Paris 1941, 119. ⁹ Eis. 38; afrikanische Märchen (MdW) 170; Fraz. I, 345, 352ff. Fried. 294. ¹⁰ L. Bruhl, Das Denken der Naturvölker, 1926 (deutsch). ¹¹ Eis. 71: dort nicht ausführlich erzählt; der Mann kam nach der Versammlung heimlich zu mir. ¹² Eis. 38: Bhuimhar gegen Asur; 61. ¹³ RV 8, 70, 14 nach Patel 26, 39, 71. ¹⁴ 8, 4, 20; Patel 63. ¹⁵ Patel 69f. ¹⁶ Patel 5: 8, 19, 25–6; 7, 32, 18–9. ¹⁷ 10, 82, 7: AO 13, 133; D 102, 139;

Dandekar 26. ¹⁸ 9, 112: D 98; Schröder 410. ¹⁹ B 3, 1, 2; 4, 1, 1. – Schröder 377: RV X, 34: Spieler; Vet. 133. ²⁰ Später nahmen Brahmanen nicht gerne Tempelstellen an. Vgl. die Todas: Bei ihnen ist die Phratric der Tarthar die Besitzerin der Tempel und vornehmer als die andere der Teivali, der angestellten Tempelpriester (Rivers 681ff.), beide sind endogam (540ff.). Stammt diese Sitte aus Hirten- oder Induskultur? ²¹ Krshna 26. ²² 10, 117; D 93. ²³ Brown in IAOS 62, 1942, 85ff. ²⁴ Brown in IAOS 61, 78. ²⁵ Harva 226–242. ²⁶ Hestia: Old. RdV 103; Wilm. I, 156. ²⁷ Harva 227; Krshna 210; Eis. 210: Agnis Gestalt ähnlich Śiva, s. u. Br. ²⁸ s. o. Indoeuropäer. ²⁹ Macd. 94: I, 141, 4. ³⁰ Schröder 202: IV, 40, 5. ³¹ Old. 113f. 115ff. ³² Macd. 93f., 99; Old. 107, 120. ³³ Macd. 95. ³⁴ Ys. 17, 11: Hertel, s. Indg. Forsch. 1928/9 79 meine Kritik an Hertel; vgl. K. 447ff. ³⁵ Krshna 293: Brhaddevatā. ³⁶ Pir. 52. ³⁷ 10, 72, 8–9; D 146. ³⁸ Rām. I, 32. ³⁹ Götze in ZII 2, 86. ⁴⁰ Hillebrand, Aus Br. und Up. 80. ⁴¹ Old. 579; Macd. 166: erst in Sūtras. ⁴² Bezieht sich darauf RV 10, 16, 3 letzte Zeile: In den Pflanzen fasse Stand mit deinen Gebeinen, während das Auge zur Sonne geht? (Old. 524). ib. 1: Agni verbrenne deine Gebeine nicht (Old. 585). Beisetzung an Wurzel: Old, 580 Anm. 4; 581 Anm. 4. Dabei Samen ausgesät (Old 583). Vater schlüpft zu den Wurzeln der Pflanzen (Old. 582). Cf. Hyakinthos usw., Machandelboom. Sternbach, India as described by mediaeval European Travelers, Suppl. to Bharatiya Vidya VII, 5–6, 1946, S. 9. ⁴³ Old. 572; s. u. Yājñ. in B 3, 9, 25 AO 18, 186ff. ⁴⁴ 10, 58; Denken wandert in Vāj. S. 34, 1–6; Old 526f., Macd. 166. ⁴⁵ Old 530; Glas. 297f.; Dandekar 16f. ⁴⁶ Old. 577, 587. ⁴⁷ Baum 37. ⁴⁸ Frob. Indienreise, Berlin 1931, Tfl. 32. ⁴⁹ Old 581, Glas 304, Eis. 136. ⁵⁰ Baum 64. ⁵¹ s. Pravāhana. ⁵² ib. ⁵³ Old. 565. A ⁵⁴ Old 551, 558. ⁵⁵ Old 535, Glas 306. ⁵⁶ Macd 171; Hill I, 33. ⁵⁷ Old 548. ⁵⁸ Macd 172. ⁵⁹ Macd 168. ⁶⁰ Macd 166f., Old 532ff., Harva 80, 353. ⁶¹ Old 536ff.

5. V. Periode

a) Eisenzeit

¹ Eberhard in der Neuen Propyläenweltgeschichte Bd. 1. ² Heine Geldern in Revue des arts asiatiques XI, Paris 1937, 177ff. ³ Pir. 88f.: Karthago 814; Heich 230ff.: Liste der Kolonialstädte. Olm 404ff., 405: Mit Etruskern gegen Griechen und Römer. ⁴ Pir. 99: Syrakus 743. ⁵ Eis 149ff.; Przeworski, Die Metallindustrie Anatoliens von 1500–700 v. Chr. Leiden 1939, 138ff. ⁶ CHI I, 137; Eis. 153. Blasebalg: ib. 152, Przew. 157, Baum. 54, 611. ⁷ Eis. Koppers in Anthropos 1942 kann keinen anderen Stamm, nur Kasten mit Sonderhandwerk anführen. V. Elwin, The Agaria (Oxf. Univ. Press, besprochen von Enthoven in IRAS 1946, 113f.) glaubt anscheinend auch an Zusammenhang mit den asura-Dämonen Indiens. ⁸ Przeworski 190. – Banse, Die Türkei 1916, 89 nach Hamilton, Researches in Asia Minor, London 1842, I, 273f. – Mordtmann d. Ältere, Anatolien (Hannover 1925, 54f.) meinte 1852, Reste der Chalyber in den Lasen, den vom Pontusgebirge aus nomadisierenden Verzinern, sehen zu dürfen. Heute besteht aber keine Verbindung der Lasen mit Schmiedetum mehr. ⁹ Alföldi, Magyar Nyelv 28, 1932, 205ff. ¹⁰ 1. Mos. 4, 20; Lods 450, 234, 367f. – Älteste Schmelzöfen sind in Palästina gefunden: Przeworski 156f. ¹¹ Eis 105; cf. die Sage der Gond ib. 119; der Santal (Cosquin 348f., 416); Hutton 446: Sindbrandsage der Santal ähnlich Andamanen, Nicobaren, Java, Madagaskar. ¹² s. o. Barnda, Märtyrer, Reiskultur. ¹³ J 2411. ¹⁴ Lokalisiert bei Jubbulpore, nahe heutigen Agaria-Schmiedern: Eis. 203, 301. ¹⁵ Š 3, 4, 4, 3–4: K 457: ohne Erwähnung Śivas. ¹⁶ Malaian (MdW) 193f. 214; K 843; Letten

(MdW) 61, Türken (Radloff 3, 362), Iran (MdW) Nr. 3; Kaukasus (Cosquin 405 ff. (MDW 182). – Wasser statt Feuer: Türken (Radloff VI, 219 ff.; III, 332; I, 302 f.); Malaien 21 f., 45; Chinesen (Eberhard Nr. 191); Finnen (MdW) 61; Deutsche (Grimm) 61 (BP II, 10: indische Parallelen). Kochendes Wasser: Cosquin 584; Bantu; 252; 407 f.: Albanien. Ältester Beleg (Feuer): 7. Schaltgeschichte in Jät. 432; danach Kota Nr. 26; Wesselski 208, Cosquin 527. ¹⁷ Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos, Stuttgart 1938, II, 55. ¹⁸ Eski Hind E Anm. 71 ff.; Mitt. 51, 158. ¹⁹ Wilm. I. 320. ²⁰ s. o. Indoeuropäer. ²¹ Seine Schulterschlangen erinnern an indische Schlangendämonen. ²² Alföldi, s. o. ²³ Wilm. I, 277 ff.; s. u. Up-Periode, Griechen. ²⁴ Eis. 301. ²⁵ Malaien (MdW)-299 f. ²⁶ Stutterheim 133. ²⁷ Krohn 114 ff. ²⁸ Götze 173 ff., 189 ff. ²⁹ K. 457. ³⁰ Krshna 149, 210. ³¹ Kathās. VIII, 44–50. ³² Vgl. Eis. 160: Elch-Sage bei Germanen und Koyi-Schmieden. ³³ Heich. 204: Weizenpreis fiel. 202: Silberpreis fiel: Abbau erleichtert. ³⁴ Schmiede des bronzbeschlagenen Wagens waren angesehen (CHI I, 100, 131), die des eisernen verloren an Bedeutung.

b) Vorderasien

¹ Pir. 101. ² ib. 102. ³ ib. 91 f. ⁴ E. Ebeling, Mitt. d. Vorderas. Ges. 1918, 2, 23, Lpg. 1919, 50–70. ⁵ K. 481 A 4: Schilderung von Anarchie, s. u. Thersites. ⁶ Wilm. I, 344; ZII 8, 152. ⁷ K. 475. ⁸ ib. 456. ⁹ Ebeling in seinen Anmerkungen. ¹⁰ Götze 173 ff., 189 ff. ¹¹ Das Motiv lebt noch heute in Ankara (Sükrü Akay, Orta Anadolu'da bir dolasma, Ankara 1934, 6 f.). ¹² Heich 215: orientalische Königssoikenwirtschaft eingedrungen. ¹³ Olm 368. ¹⁴ Pir 89: jährliche Beamte in Tyrus gewählt. ¹⁵ Lods 432 f. ¹⁶ Hosea (732–23): Olm 454; Pir 94. ¹⁷ Lods 370: ägyptisch; Olm 342: assyrisch. ¹⁸ 1. Kg. 9, 10 ff. Olm. 346. Heich 214. Lods 430. ¹⁹ 2. Sam. 12; Lods 487. ²⁰ Elias' Biographie 800–760 geschrieben: Lods 439. 1. Kg. 17: Olm. 382; Lods 440, 437, 489. ²¹ Lods 440: dorthin Export von Öl und Wein. ²² 1. Kg. 21; Olm 381 ff., Lods 459. ²³ Der Brief und das Entsetzen des Königs ist wie in Ahikars Geschichte. ²⁴ Olm 393, 420, 423; Lods 447 ff. ²⁵ 6, 4–6; Lods 461. ²⁶ 8, 5–6; Lods 462. ²⁷ 5, 21–4; vgl. Jesaja 1, 11 usw. ²⁸ Olm 446 ff. ²⁹ unter Jotham, Ahas und Hiskia (751–21): Olm 442: Micha 1, 1. ³⁰ Vgl. Jesaja 5, 8. ³¹ Olm 417: schon unter Usia (782–51). ³² Am. 5, 25; Hosea 9, 10; Jeremia 2, 2; Lods 477. ³³ Vet. 13. ³⁴ Lods 431: Legende. ³⁵ ib. 532, 535. ³⁶ ib. 532 f.; s. o. Ägypten. ³⁷ ib. 304. ³⁸ ib. 598. ³⁹ ib. 477. ⁴⁰ 5. Mos. 12, 2–3; Lods 99. ⁴¹ Ahas: 2. Chr. 28, 3; 2. Kg. 16, 3; Manasse: ib. 21, 6; Fraz. VI, 168 ff. ⁴² AB II, 19; K. 459. ⁴³ Ri. 11; Lods 402 f. ⁴⁴ Vet. XX. ⁴⁵ Berggott, s. o. Hirten. ⁴⁶ Lods 535. ⁴⁷ ib. 533. ⁴⁸ ib. 535: heilige Kriege. ⁴⁹ Old. Br. 9. ⁵⁰ Wilm. I, 334, 348. ⁵¹ aber kunstvolle Altäre (Lods 502 f.), also Ritual wie in Brahmanas. ⁵² Lods 214.

c) Homer, Hesiod

¹ Wilm. I, 78 f., 61, 317 ff. ² Heich 238; auch Adelssoiken bei Juden und Griechen gleich: 272 f. ³ Wilm., Staat und Ges. 37, 46. ⁴ Reeder, Ärzte, Töpfer usw.: Wilm. ib. 53; ähnlich Juden: Heich 264. ⁵ Heich 228 f. ⁶ Old. Br. 213. ⁷ Wilm. ib. 39 f. ⁸ Wilm. II, 8 ff. ⁹ ib. 23 f. ¹⁰ Pöhlmann 66. ¹¹ Wilm. I, 346. ¹² ib. 320 ff. ¹³ vgl. Streit der Götter: Wilm. 320. ¹⁴ Wilm. I, 336 f. ¹⁵ ib. 337 f. ¹⁶ drei Welten, Feuer-Wind-Sonne, s. u. ¹⁷ Wilm. I, 342: kanonische Theogonie. Eros ähnlich Kāma. ¹⁸ Wilm. I, 323. ¹⁹ ib. 371. ²⁰ ib. 372, 314. ²¹ ib. 374 A 4; vgl. Anaximenes. ²² Wilm. I, 375.

d) Inder.

I. Kastenordnung

¹ Eski Hind B. ² Thu I, 173: Dörfer mit Vorrechten. 59: Stämme mit Sonder-

arbeiten 262f.: ethnische Kasten. 188: China, Stände. ³ Eski Hind Anm. 55; ⁴ Pöhlmann 99ff. ⁵ yatis, vrātyas ohne Bedeutung? ⁶ Old Br. 213, 215. ⁷ CHI I, 129. ⁸ ib. 128: AB. ⁹ ib. 130f.; Raychauduri 119 (Political History of ancient India, Calcutta 1932). ¹⁰ ib. 124; CHI 133. ¹¹ samghas? ¹² Bloomfield § 55. ¹³ K 481. ¹⁴ Mitt. 62f. ¹⁵ K 463; Old. Up. 13f. ¹⁶ Schayer 28; Ś 3, 6, 3, 1. ¹⁷ Lassen I, 692. ¹⁸ Bloomfield S. 75. ¹⁹ K 477 A 5. ²⁰ AV (Bloomfield § 56). ²¹ Lassen I, 703ff.; 711 Anm.: AB 7, 27: Paraśurāma; Lassen 714: Mbh I, 175; Rām I, 52ff. Vgl. Nahusha (Kṛṣṇa 22f.), Purūravas (ib. 21; Kautalya I, 6: lobha; Konow 9). ²² K 476 A 5: Gosava. ²³ Mitt. 63. ²⁴ Er verlangte Unterwerfung der Uttarakurus; König und Priester als Doppelkönige? Breloer in ZDMG 1940, CHI I, 121; AO 13, 135; AB 8, 23, 10–23. Uttarakuru vorher genannt (AB 8, 14). – Śibi: Kṛṣṇa 279; ein Śibi vollzog jenen von Janaka abgelehnten Ritus. ²⁵ Fick, Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit, Kiel 1897, 55. ²⁶ D 217: Wasser nicht gegen die Sonne abschlagen (AV 13, 1, 56 ähnlich Erga 727). ²⁷ Bloomfield § 54; vgl. Kṛṣṇa 242; Kautalya I, 6; Konow 10; Lüders in ZDMG 58, 691. ²⁸ Bloomfield ib. ²⁹ Old. Br. 199. ³⁰ Old. 118; K 472 A 1. ³¹ Old. 180. ³² ib. 192; K 479 A 2; 481 A 12. ³³ Old 198. ³⁴ K 480, 7. ³⁵ s. o. Jephtha. ³⁶ Ruben in OLZ 1929, 618ff.: Die Theorien der Inder über das dichterische Schaffen; Mitt. 75f. ³⁷ Vararuci und Kālidāsa's Erleuchtung: Kathās. 4, 20ff. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. III, 41. ³⁸ Uttanka's Quell: Kṛṣṇa 239; vgl. ib. 151; Jāt 511; Kathās. 74, 116–121; Gangā-Vararuci: Kathās. 5, 55; Śankaradigvijaya V, 5f.; Biographie 722; RV III, 33; Schröder 226f. ³⁹ AB 2, 19; Chanda, Survival of the Prehistoric Civilisation of the Indus Valley, Mem. Arch. Surv. Nr. 41, Calcutta 1929, 12; Winternitz I, 228; K 459 A 5. ⁴⁰ Deußen, 60 Up. 844ff. ⁴¹ Ś 4, 15; später Mbh 3, 122; Padmapurāṇa 4, 14f. Indien (MdW) 21f.; Bloomfield § 54 A 3; K 115. ⁴² oder: weil sie Unfug trieben? ⁴³ s. o. AV! Kṛṣṇa 242. ⁴⁴ s. Indra mit Ahalyā: K 470 A 2. ⁴⁵ Kṛṣṇa 28: Jungbrunnen. ⁴⁶ Zum Opfer der Götter, s. u. Dadhyanc. ⁴⁷ Wie Durvāsa (Kṛṣṇa 236f.; Kathās. 16, 36–42. ⁴⁸ s. u. RV I, 179: Lopāmudrā. ⁴⁹ Vet. XXIII.

II. Unarische Mythen

¹ Hohenberger, 4ff.; K 25f.; M-O 143; indische Märchen (MdW) 18; Macd. 139. Ś 1, 8, 1. ² Br. Erz. II, 51. ³ Eis. 240; Kharia 415 ohne Fisch. Baum. My. 314f. ⁴ Eis. 205; Gupte 233f.; Saurapurāṇa 37. ⁵ s. o. Indoeuropäer, tragischer Held. ⁶ Indische Märchen (MdW) 20: Jaim. Up. Br. I, 125. ⁷ Dies der älteste Beleg? ⁸ Dā I, 258ff. Harva 131f. ⁹ Ś 1, 4, 5, 8–12; D 194; K 444; 455 A 6; Dandekar 59; Glas 295; vgl. D 185: TB 2, 1, 6. ¹⁰ s. o. ¹¹ TB 3, 11, 8: D 175 f., K 440 f. Später in Kā.-Up. pessimistischer; dann Varāhapurāṇa (Wint I, 570), Brahmapurāṇa (ib. 579). Moralisch: Sāvitrī besiegt den Tod (Mbh III, 293ff.) Herakles holt Alkestis (Vet. 230ff.). Wānamōinēn im Totenreich, um Zauber zu holen (Kalewala 16f., K. Meuli, Kalewala, Basel 1940, 29, 56f.; Finnen (MdW) 167). Fragen an Buddha (Eberhard 125, Nachträge). Grimm 44: Gevatter Tod, Hdw. II, 615ff. nur europäisches Märchen. Hdw. I, 301: Boten des Todes sind indisch. Tod wird überlistet: Benfey Pantschatantra I, 524; Hdw. II, 619 A 21. ¹² s. o. Eisen: K 457 A 12. ¹³ Eis. 240. ¹⁴ ib. 241; Kathās. 46, 214ff.; Charpentier, Suparnasage 383ff., Hohenberger 130; Gupte 228. ¹⁵ Harva 27, 99. ¹⁶ Panikkar 55. ¹⁷ Br. Erz. II, 83. ¹⁸ Kṛṣṇa 9; C 3, 19. ¹⁹ Ś 6, 1, 1, 12: D 201. ²⁰ TA I, 23: D 197; s. Vet. VIII über die Schildkröten. ²¹ Eis. 243; Hohenberger 29f.; Saurapurāṇa 22, 15ff. Vgl. Mbh 12, 345; Brahmapurāṇa 213. ²² Kṛṣṇa 36: Ceram. Kṛṣṇa 182f.: Naraka; oder mit Taucherkosmogonien. ²³ Macd. 41, 14, 151; Old. 176: Ś 14, 1, 2, 11; D 195:

TS 7, 1, 5, 1. Vgl. Schayer 39: Zauber. Hertel, Die Himmelstore im Veda und Avesta, Leipzig 1924, 24f. Mbh 3, 14, 35 ff.; 12, 255, 15 ff. ²⁴ D 208: Prajapati als Opfer; Old. 14: Vishnu; K 456, 458 A 2. Zu Emusha gehört wohl der Eber Muka, den Arjuna und Śiva jagten (Mbh 3, 39). Die Brāhmanasage vom Eber, den Indra erschlug und den Vishnu den Göttern als Opfer brachte (Macd. 41: TS 6, 2, 4; Eis. 244; K 111), erscheint im Brahmapurāṇa 79: Dies ist eine Lokalsage, die älter als die Brāhmanas zu sein scheint. ²⁵ Ś 1, 2, 5: K 457. ²⁶ Ohne die drei Schritte (K 461; Eis. 248; Rām. I, 29; Br. Pur. 73; Alsdorf, Harivamśapurana, Hamburg 1936, 104, 107f.; Gupte 241; Meyer III, 326; Windischmann, Zoroastriische Studien 1863, 22). ²⁷ Kṛṣṇa 111. ²⁸ s. o. Pflanze. ²⁹ Glas 296: AV. ³⁰ Eis. 203, s. o. Eisen. ³¹ K 457. ³² Eis. 206f.; Saurapur. 52, 7 ff. Manu 11, 93; Kathās. 2, 10. ³³ Glas 307 nach Old. Br. 52. ³⁴ Ein Angirasa wie Dadhyanc. Bloomfield S. 118; K 463. ³⁵ Eis. 202; Kathās. 1, 34-42. ³⁶ RV 2, 12, 5. ³⁷ s. u. Rede. ³⁸ RV I, 164, 46; D 118. ³⁹ Kṛṣṇa 293; s. Pratardanas Indra-Monothismus. ⁴⁰ Kṛṣṇa 106; Schayer 10; Grierson ZII 2, 133; K 469; vgl. die Manimekhalai. ⁴¹ K 456 A; 470; Vet. 132. ⁴² Old. 127: AB 3, 21, 4-22. ⁴³ Vṛṣhākapi-Lied (RV 10, 86; Schröder 304 ff.). Affenkult uralt (s. o.). Primitive und Hindus schildern den Affen als frech (Kṛṣṇa 208f., Eis. 77; Boddington II Nr. 65; Kota Nr. 20; Kühn 201 ff., 138: Tierbräutigam. Benfey Panchatantra I, 261; Kathās 15, 30 ff.; 37, 87 ff. Eberhard S. 121; Vet. XV. G 303. 3. 3. 8; B 601, 7. Rām. 7, 37 praksh: Affenbraut. Baiga 496: Bräutigam. Cosquin 303. ⁴⁴ K 401 f. ⁴⁵ s. o. Statuen aus Mohenjo Daro. ⁴⁶ Schröder 156 ff.: I, 179. ⁴⁷ Mbh 3, 96 ff. ⁴⁸ AO 13, 225: Argument eines Materialisten. ⁴⁹ Kandus Verführung: Zimmer, Maya 1936, 72 ff. Br. Pur. 178; Vi. Pur. I, 15; Kanva, Rshyaśrnga, Cyavana, Raikva. ⁵⁰ Br. Erz. II, 20; III, 91. ⁵¹ Kṛṣṇa 99f. Kathās 106, 126 ff.; Rām. 7, 26; 6, 13, 10 ff.: Strafe für Vergewaltigung. ⁵² 10, 10; Schröder 275 ff.; Kṛṣṇa 85. ⁵³ Ruben in Anthropos 1940/1 459. ⁵⁴ s. o. Janaka. ⁵⁵ s. o. Gilgamesch. ⁵⁶ D 128 ff.; K 437 f. ⁵⁷ s. o. 1800-1600. ⁵⁸ s. o. I, 164, 46. ⁵⁹ Macd 16; D 104 ff. ⁶⁰ C 6. ⁶¹ 10, 125; D 147; K 438; Schröder 339; Ruben ZII 8, 160 f. ⁶² ZII 8, 172 ff.

III. Leben des All

¹ Old. Br. 89-92. ² Glas 289. ³ Und verehrt: Glas 285. ⁴ Old 120: Ś 1, 1, 1, 21. ⁵ Glas 284 f.; Kṛṣṇa 55: Traumgöttin; 213: Alter (Kathās. 31, 43; 22, 159; Ras Mala 322: an Wand gemalt; Kirfel, Purana pancalakshana 38, 32: Tochter des Todes). Kṛṣṇa 196: Fieber; 206: Zauber, vgl. Bloomfield § 52; Kathās. 5, 121; Wissen der Vidyādhara: Kathās. 107, 105. ⁶ Glas 285. ⁷ Schayer 15. ⁸ Old 51 f.

IV. Mikro- und Makrokosmos

¹ Schayer 42 f.; Old 135 ff.; Schayer 21 ff.: Termini der Äquivalenzen. ² Ś 2, 3, 1; Old 151. ³ Old 110 ff. ⁴ 10, 90: D 150 ff.; K 438 f.; Dandekar 22 f. ⁵ Harva 111 f.; Koppers 320 ff.; Schayer, Arch. Orientalny 7, 1935, 119 ff.: altrussisch. ⁶ Eis. 290; Kathās. 50, 120; Edelstein aus Leib: ib. 45, 380 f. A 978; D 454. 1: Rubinen aus Prinzessin. Eisen aus Mann: Plut. Parallelen 5, 306. śālagrāma aus Vishnu: Old. 142; Eis 232 f. Gupte 234. ⁷ C 2, 18 usw. Dandekar 28. ⁸ Br. Erz. III, 42. ⁹ Unverständlich! aus Ähnlichkeit von mens als Denken und Monat? ¹⁰ s. u. Agni als Mund der Götter. ¹¹ Man hört ja weit und rings herum. ¹² Schayer 32. ¹³ D 208; K 444; 455 A 2. ¹⁴ Old 170. ¹⁵ ib. 67, 118. ¹⁶ ib. 173 f.; K 452. ¹⁷ Glas 292. ¹⁸ Vgl. 10, 16, 3: D 325; Glas 291; Macd 166: fancy; Old 524; Schayer 31. ¹⁹ Glas 297 f., 319. ²⁰ ib. 320. ²¹ B 3, 2, 13; Wilm I,

374 A 4. ²² s. o. 1600-1200. ²³ Satyakāma; Glas 302; Old 113 A 1. ²⁴ TS 7, 1, 1, 4f.: Old 56; AB 8, 4: Schayer 20; PB: D 183f. ²⁵ AB V, 32: D 183. ²⁶ Schayer 12. ²⁷ K 486; Old 57, 59, 61; durchgeführtes Beispiel: Schayer 33: Š 10, 2, 6, 12. ²⁸ AV 10, 8, 25: vgl. D 322. ²⁹ Old 46ff.; K 484. ³⁰ Schayer 35. ³¹ Š 2, 3, 2, 9ff.; vgl. C II, 12. ³² Š I, 7, 2, 8. ³³ Dandekar 15ff.: RV 10, 163; AV 11, 8; 10, 2 (D 265-277). ³⁴ AV 10, 2, 6; vgl. D 296: Br. D 320: AV 10, 8, 9; B 2, 2, 3; AV 10, 2, 27; 11, 8, 18: Türen (Dandekar 18); NS Anm. 42; D 199: Š 6, 1, 1; s. u. Wind-Atem. ³⁵ AV 10, 2, 11; Yājñavalkya: hitās. ³⁶ 10, 2, 13; 11, 8, 4. ³⁷ 11, 8, 4. ³⁸ Old 169. ³⁹ RV 10, 121, 4; D 132, Old 27. ⁴⁰ Lommel, Die alten Arier, Frankfurt 1935, 112ff. ⁴¹ 1, 164, 20: D 113; 10, 31, 7 (D 140); 10, 81, 4 (D 136, 262). ⁴² D 232, 306. ⁴³ Götze ZII 2, 167ff. ⁴⁴ D 330: AV; D 178: TB, ein junger Text. ⁴⁵ Š 6, 1, 1, 2 usw. ⁴⁶ 11, 4 (D 301ff.; K 454; Dandekar 68f.; Glas 285). ⁴⁷ Wie Vāta im RV: Macd S. 82f. ⁴⁸ apāna-mṛtyu: A I, 1, 4. ⁴⁹ Old 112: weil Leben auf Nahrung beruht. ⁵⁰ AV 11, 4, 20; Š 2, 3, 3, 5: Vater wird als Sohn geboren. ⁵¹ Ähnlich AV 10, 7, 37: D 317. ⁵² Š 10, 2, 6, 18ff. ⁵³ ib. 10, 6, 2, 11. ⁵⁴ ib. 6. 1. 1. ⁵⁵ s. o. Anatomie: sieben Löcher im Kopf: D 296. ⁵⁶ Vgl. D 297. ⁵⁷ Glas 294: Evolutionstheorie. ⁵⁸ K 453f.; D 295ff.; Old 65ff. ⁵⁹ deva gegen asura als zwei Gruppen statt Indra gegen Vrtra: Schayer 10. ⁶⁰ Old 151. ⁶¹ Old 148; K 464; Sonne-Tod, was unterhalb der Sonne ist, stirbt; nichts über ihr: Š 2, 3, 3, 7. ⁶² Old 197. ⁶³ D 183: AB 5, 32. ⁶⁴ D 250f. ⁶⁵ D 212ff.; K 444; Old 26 A; 167 A; Bloomfield § 61. ⁶⁶ umgekehrt: sie ist die uttamā pratishthā: Schayer 35. ⁶⁷ Š 10, 2, 4, 4-6: D 257. ⁶⁸ TA I, 23 (D 197): Sonne, Feuer, Wind, Indra in OSWN, Pūshan in Nadir, Väter und Gandharven in Zenith. – AB 8, 14: O-Vasu, S-Rudras, W-Adityas, N-Viśve devās (Aruna: Maruts), Mitte-Sādhyas (Aruna om.), Zenith-Maruts (Aruna: sādhyas): K 458 A 5. ⁶⁹ Š 10, 2, 6, 16: Schayer 33; prāna-Aditya: AB 5, 31, 1: Schayer 37. Die Drei: Sonne-Wind-Feuer ähneln diesen Drei: Sonne-Feuer-Atem. ⁷⁰ Š 10, 5, 2, 5: Schayer 33f. ⁷¹ cf. Š 6, 1, 3, 19. ⁷² TS 7, 1, 1, 4: Old 170; cf. Š 6, 2, 1, 3: paśu. ⁷³ Old 116. ⁷⁴ agni-prānas: Š 10, 3, 3, s. Raikva. ⁷⁵ Š 5, 4, 2, 2: Old 136; s. o. Glas 292. ⁷⁶ Old 141. ⁷⁷ Old 194. ⁷⁸ Eis. 210. ⁷⁹ s. o. Protohistorie. ⁸⁰ s. Meinhard, Beiträge zur Kenntnis des Śivaismus nach den Puranen, Berlin 1928, 9ff. ⁸¹ Š 6, 1, 3; ib. 6, 1, 1, 13: D 201. ⁸² Vgl. Old 104. ⁸³ Š 6, 2, 1. ⁸⁴ s. Indha in B 4, 2, 2. ⁸⁵ Old 108. ⁸⁶ s. o. Blick-Blitz. ⁸⁷ Old 112; Š 2, 3, 2, 9f. ⁸⁸ K 465f. ⁸⁹ Š 2, 2, 4: D 187; cf. TB 2, 1, 6: D 185. ⁹⁰ KB 1, 1, 1: Glas 292f.

VI. Kosmogonien

¹ A 73; A 832: Dā I, 35: Kalewala. ² Eis. 238. ³ TB I, 23: D 196. ⁴ Br. Erz. 12, 14. ⁵ Š 6, 1, 1: D 201. ⁶ VII, 56. ⁷ Prajāpati: 10, 121: D 157. ⁸ s. Reihen: Satyakāma. ⁹ Brown IAOS 62, 87, 96f. ¹⁰ D 181ff.; Old 166ff.; K 492ff.; Glas 295f.; Old 52ff. ¹¹ ZII 8, 157. ¹² Old 133ff. ¹³ ZII 8, 157; K 485; Schayer 14: magische Substanzen. ¹⁴ Glas passim. ¹⁵ Demokratisch! s. Hammurabi und Dadhyanc. ¹⁶ Götter! Glas 281; vgl. Hesiod. ¹⁷ Glas 283; K 438. ¹⁸ Macd. § 76 und Satyakāma. ¹⁹ 10, 190: D 134. ²⁰ Brown IAOS 62, 87. ²¹ s. u. Wind-Atem. ²² 10, 129; D 119ff.; K 435f.; ähnlich TB I, 23: D 196; K 443. ²³ Glas 285; AV 9, 2; 19, 52. ²⁴ Glas 285: VS 34, 1: Hymnus an manas, s. u. Rede-Denken.

VII. Denken und Reden

¹ vijnāna statt manas: Frauwallner in ZII 4, 1926, 1ff. ² K 467: Š 10, 6, 4: u. a. manomaya und manojava; zu letzterem vgl. Dandekar 55ff. ³ Dandekar 43. ⁴ Kṛṣṇa 137f. ⁵ Old 145. ⁶ ib. 146, 134. ⁷ ib. 71; Dandekar 50. ⁸ Dandekar

52f. ⁹ s. u. B I, 2. ¹⁰ Old 173. ¹¹ kāma wie in RV 10, 129, 4. ¹² TB 1, 23: D 196. ¹³ D 202: TB 2, 2, 9. ¹⁴ Ś 10, 5, 3, 1 unter Berufung auf RV 10, 129; Glas 294; vgl. das devam manas in RV 1, 164, 18: D 112. ¹⁵ Das Denken ist ja weder seiend (stofflich) noch nichtseiend (sondern psychisch). ¹⁶ s. o. ¹⁷ s. u. Upanishad: Kasten. ¹⁸ s. o. Wettstreit von Tamariske und Palme usw. – Ś 1, 4, 5, 8ff.: D 194; s. o. unarische Mythen. ¹⁹ Old 79 = Yājñavalkya in B 4, 1. ²⁰ s. NS Anm. 9; Sanatkumāra in C 7, 2: Rede macht alle Veden usw. bekannt. ²¹ Old 86. ²² Ś 7, 5, 2, 6: D 189, 297. ²³ Old 86: Ś 6, 3, 1, 15. ²⁴ Dandekar 52. ²⁵ Ruben, Theorien der Inder über das dichterische Schaffen, in OIZ 1929, 681ff. ²⁶ external soul: Old 102; Glas 314; s. o. Jäger. ²⁷ Old 64: RdV 525ff. ²⁸ VS 34, 1: D 335; Old 69; Dandekar 53f. Glas 285. ²⁹ Schayer 43f. ³⁰ D 205; Old 80; vgl. Woodroffe, Garland of letters 4ff. ³¹ D 207. ³² Old 79: KB 2, 7. ³³ RV 10, 125: D 147. ³⁴ TS 2, 2, 4: D 187. ³⁵ Ś 3, 2, 1, 18: K 456. ³⁶ Eis. 241, 199. ³⁷ Ś 3, 2, 4. ³⁸ Wie Loki, Indra, Telepinu, Rudra, Agni. ³⁹ K 456 A 3; Glas 293.

VIII. Tod-Wiedertod

¹ Old 22, 30; D 192, 194. ² K 457 A 1. ³ K 457 A 2. ⁴ Glas 288; K 461 A 4. ⁵ Old 19. ⁶ Old 202f. ⁷ Ś 10, 4, 3, 9-10; vgl. Kršhna 24f. ⁸ Glas 303. ⁹ Old. Up. 24; K 464; D 261; s. o. unarische Mythen: Naciketas. ¹⁰ D 187; Glas 300, 304. ¹¹ K 464 A 5. ¹² K 474 A 1: iranische Vorstellung; Glas 306. ¹³ K 474: Bhrgu, s. u. ¹⁴ s. o. Sonne; Glas 291; K 464. ¹⁵ K 465. ¹⁶ H. Zimmer, Tod und Wiedergeburt im indischen Licht, Eranos-Jahrbuch 1938, 251ff. ¹⁷ Glas 304. ¹⁸ ib. 300 nach Jai. Up. Br.

IX. Weltlichkeit, Weltflucht

¹ Old 217. ² Bloomfield § 57; Old 200 A 2. ³ TB 2, 2, 7: D 186. ⁴ Old 203. ⁵ Ś 10, 6, 5 (Old 177) = B I, 2 (Nr. 14). ⁶ Ś 2, 2, 4: D 187; Ś 10, 1, 3: D 192. ⁷ Ś 2, 5, 1: D 188. ⁸ Vet. 125 A 26; Harva 114f. ⁹ Birhor (Eis. 270), Santal (Kršhna 119). ¹⁰ K 370. ¹¹ Ś 2, 4, 2: D 192f. ¹² RV 1, 187, 4: Glas 292. ¹³ Ś 11, 1, 5, 3: Old 35. ¹⁴ RV 1, 164, 7: D 110; AV 10, 8, 14: D 321. ¹⁵ Meyer III. 254. ¹⁶ TS 2, 5, 3: Glas 313; Old 25 ähnlich Glas 294. ¹⁷ Ś 10, 1, 1, 11: Old 95 A 1. ¹⁸ Old 200 A 2. ¹⁹ Bloomfield § 53. ²⁰ Old 44, 52, 203. ²¹ Ś 5, 2, 1, 10: K 475 A 2; Old 45. ²² Später: Dakshas: Kršhna 17. ²³ Indische Märchen (MdW) Nr. 5 (Kāthaka 11, 3); Old. 126. ²⁴ Mbh. 12, 342: 9, 35; Kathās 35, 23. ²⁵ Wie der Lüstling Agnivarna am Ende des Raghuvamśa. ²⁶ Br. Erz. I, 60. ²⁷ Wie der liebeslustige König Udayana seinem Schwiegervater Pradyota versprechen mußte: Kathās. 15. ²⁸ Wie RV 1 und 10 erst in die Brāhmanazeit gehören und Uddālaka, Yājñavalkya usw. schon in den Brāhmanas eine große Rolle spielen. ²⁹ AV 10, 8, 44: D 324, 334; Old 201. ³⁰ TA 10, 8, 62f.: Old 216. ³¹ Ś 10, 5, 2, 9ff.: Old 203. ³² Der svādhyāya macht, daß man sukham svapiti: Ś 11, 5, 7, 1. ³³ Old 132ff. ³⁴ K 449 A 5; D 250f.; 257. ³⁵ Glas 290. ³⁶ Ś 11, 5, 6: K 450 A 1; K zieht 11, 4, 4 heran: Feuer, Wind, Wasser, Mond, Blitz, Sonne sind Tore brahmans; wer mit angebranntem havis opfert, geht durch Feuer als Tor zur Gesellschaft brahmans ein usw. Beide Stellen nach D 261. ³⁷ Oder: Wesen, d. h. Körner für Vögel usw.? ³⁸ K 253. ³⁹ K 372. ⁴⁰ Weisheit IV, 33. ⁴¹ Vgl. TB 3, 10, 8: D 178: das Selbst beruht auf dem Herzen, das in mir ist, ich bin im Unsterblichen, das ist im brahman. – TB 3, 12, 9, 7: D 263, 334: Das Selbst wird nicht durch gute Werke gut oder durch böse böse. Beides sind Gedanken Yājñavalkyas. K 450 A 5: Übergang zu Upanishaden. Ich halte TB für jünger als Yājñavalkya. ⁴² Old 208; K 478 A 5; Glas 309. ⁴³ Glas 304:

Jaim. Up. Br. ⁴⁴ AV 4, 11, 3; D 232. ⁴⁵ D 318ff.; ib. v. 11: coincidentia oppositorum; 29: Volles; K 452 A 5. ⁴⁶ K 452 A 1; Glas 321. ⁴⁷ Old 149: Ś 11, 5, 7, 1.

6.VI. Periode

¹ BP IV, 104; Chavannes IV, 202; Chambry, Esop, Paris 1927, S. XIX; Śukasaptati 48-9; Jāt. 546; P V, 64f.; IX, 142, 152; Wesselski Nr. 48; Efsaneha 1 (Persische Märchen) ed. Suphi, Teheran 1325 (1945) S. 135-40: 1. Friedel und Katerlieschen, 2. Archimedes (heureka), 3. Ahikar (auf Minaret statt in Brunnen), durch List frei, Verzeihung. ² Olm 490ff. ³ Lods 478. ⁴ Olm 525. ⁵ Pir 102. ⁶ ib. 126. ⁷ Wilm II, 111; 115; 126; ZII 8, 152. ⁸ Wilm II, 116. ⁹ ib. 126. ¹⁰ AO 13, 150; 193. ¹¹ Wilm. II, 123. ¹² GB 77f. ¹³ Wilm. II, 43ff. ¹⁴ s. o. Weizenbauern. Wilm II, 60ff. ¹⁵ GB 111. ¹⁶ ib. 118. ¹⁷ ib. 123. ¹⁸ Fraz. V, 17f.; 72ff. ¹⁹ GB 123. ²⁰ ib. 125. ²¹ E. L. Minar, Science and Society, NYork, VII, 1943, 170ff. ²² Wilm. II, 185; s. u. Zarathustra. ²³ Wilm. II, 193. ²⁴ GB 143, 63. ²⁵ ib. 143f. ²⁶ ib. 340. ²⁷ ib. 416. ²⁸ ib. 458. ²⁹ ib. 146f. ^{30a} ib. 338f; 458f.: Eislers Theorie. ³⁰ ib. 278; ZII 8, 157. ³¹ GB 138f. ³² Meuli, Hermes LXX, 1935, 153ff. ³³ GB 158; Wilm. II, 37. ³⁴ Christensen 218. ³⁵ ib. 215; Pir 114: 650-600. Schaefer OLZ 1940, 380f.: Achämeniden schon zarathustrisch? Nyberg 355f.: nein. Hertel: 559-22; Zarathustras Protektor Vistashpa war Hystaspes, Vater des Darius; Yasna 53, 8-9 bezieht Hertel auf Gaumatas Usurpation und die Herrschaft der Magier, die Darius 522 zerschlug. E. Herzfeld, Zoroaster and his world, Princeton Univ. Preß (im Druck), Kp. XII folgt Hertel (Yasna 53), Kp. 1 (Vistashpa). ³⁶ G. Hermes, Zur Soziologie der Lage Zarathustras, Anthropos 38, 1938, 181ff., 424ff., 185: gegen Reiter, Räuber... H. Lommel, KZ 58, 254ff.: War Zarathustra ein Bauer? Hertel 43: Z. war Hirte. Ähnlich Nyberg 48, 276, 301. Pir 114: Z. half dem Volk zu gewisser Gleichberechtigung; neues Königtum stützte sich auf Volks mehr als auf den Adel. ³⁷ Christensen 238. ³⁸ Thu IV, 10. ³⁹ Vet. 3.

II. TEIL, A

1. Verehrer des Atem-Windes

¹ Vet. 261. ² Ferner AA 2, 1, 4; Praśna Up. 2, 2, 4; Talav. Up. Br. 1, 60; 2, 1-2; 2, 10-11. ³ avadānas, s. Waldschmidt in v. Le Coq: Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, Bd. VI, 1928, 14ff. ⁴ Mitt. 98.

2. Verehrer des Hungers

¹ Eis. 270; Kršhna 119.

4. Verehrer der Sonne

¹ Eis 233. ² Fraz I, 315. ³ Fraz VI, 121. ⁴ Eis. 247. ⁵ Dandekar New Indian Antiquary V, 1942, 50. ⁶ Fraz X, 18ff. ⁷ Hillebrand I, 35: RV 5, 45, 8; 10; 6, 7, 4; 10, 88, 10. ⁸ Yājñavalkya in B 3, 3, 2.

6. Verehrer der Rede

¹ AO 18, 167. ² Schröder 259ff. ³ ib. 181ff.; s. o. Indoeuropäer.

7. Verehrer des Denkens

¹ Kršhna 137f.; Midas (s. o. Brāhmanas).

B. 1. Aruna

¹ Br. Erz. I, 81. Gedeutet von H. Zimmer, *Maya, der indische Mythos*, Stuttgart-Berlin 1936, 307ff.

4. Janaka

¹ Man erwartet Aruna! Auch im Jāt ist Śvetaketu mit Uddālaka verwechselt.

² ZII 8, 175ff.

5. Śāndilya

¹ D 298; Old 66; D 60 Upp. 117. ² Edgerton, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute VIII*, 1927, 219ff. ³ Ruben in *Indogermanische Forschungen* 1928, 78; Schröder 202.

C. 1. Uddālaka

¹ Mitt. 72. ² Lüders 352. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit* 13ff. ³ Bloomfield § 73: ferner Gop. Br. 1, 3, 6-10. ⁴ D 195ff. ⁵ Hillebrand, *Aus Brahmanas und Upanishaden* 80. ⁶ Krshna 46. ⁷ Vgl. Prajāpati Sechzehntel: VS 8, 36; D 191; Talav. Up. Br. 1, 46. ⁸ Ś 10, 4, 1, 1, 16; brahmans Sechzehntel: C 4, 5ff.: Satyakāma; Nrs. P. 5, 1; Prasna 6, 1 (D 60 Upp. 771, 572), Mu. Up. 3, 2, 7. ⁹ AO 13, 143ff. ¹⁰ Mitt. 36f. ¹¹ AO 13, 147. ¹² NS Anm. 11.

2. Yājñavalkya

¹ Wesselski 237. ² H. Tichy, *Zum heiligsten Berge der Welt*, Wien 1937, Abb. 93 zeigt einen der Asketen am Ganges bei Hrshikesh (er ist Sonnenverehrer); dicht bei ihm stand 1936 ein Schweiger. ³ AO 18, 169ff. B 4, 3, 33; T 2, 8; A 1, 1, 2; K 1, 3. ⁴ Krshna 61f. ⁵ Eis 191. ⁶ Eis. 16. ⁷ B 8, 6ff.; 8, 20 Diels. ⁸ Old. Br. 79. ⁹ NS I a 4. ¹⁰ A 1, 3, 14: Gehcimname; Ś 6, 1, 1, 2. ¹¹ Meyer III, 154ff. ¹² Glas 304; AO 18, 192f. ¹³ E 721: Fraz III, 36ff; AO 18, 195. ¹⁴ Krshna 204f.; der Weber in *Pancatantra* I, 5; Kathās. 41, 18; Samsthānaka im *Mrcchakatikam*; Fraz 1, 1, 386ff. ¹⁵ Zuletzt Koppers, *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte der Völkerkunde und der Indologie*, *Eranos-Jahrbuch* 1944, Zürich 1945, 215ff. ¹⁶ Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Madras-London 1929, 594ff. ¹⁷ Edgerton, *Annals Bhandarkar Oriental Research Institute VIII*, 1927, 235ff.: *The hour of death*. ¹⁸ Eberhard Nr. 71; *Südseemärchen* (MdW) 52f.; *Malaienmärchen* (MdW) 81; Wesselski, *Versuch einer Theorie des Märchens*, Reichenberg 1931, 44 ff.; Fraz IX, 302f.; Krshna 27. ¹⁹ *Ethnologischer Anzeiger* 4, 329ff. ²⁰ Romain Rolland, *The life of Ramakrishna*, Almora 1931.

3. Yājñavalkyas Zeitgenossen

¹ Krshna 238f.; vgl. Kathās, 74, 305ff.: Utanka verflucht einen König, daß er zum Elefanten wird. ² B 4, 4, 2: Herz, Schädel; Feuer: 3, 1, 3 und Janaka; Wind: 3, 3.

D. 1. Śvetaketu

¹ Lüders 346ff. ² Ruben, *Studien zur Textkritik des Rāmāyana*, Stuttgart 1936, 253ff. ³ Lüders 349: Ap. Dh. S. 1, 2, 5, 6; Hv 9574; Mbh I, 53, 7: Opferpriester; Krshna 236f.: Durvāsas. ⁴ Krshna 206.

2a) Pravāhana

¹ Krshna 48f.; AO 18, 184. ² Old. Up. 176. ³ Hillebrand I, 33; Schröder 184f. ⁴ Glas 311ff. hat die 5-Feuerlehre mit ihren 2 Wegen (312) und dem Be-

griff des Glaubens (313 A) vom Jai. Up. Br. hergeleitet. In diesem Text kommen mehrere Stellen vor, in denen die 2 Wiedergeburten nebeneinander (300), der Seelenweg durch Rauch usw. (301f.) und die Wiedergeburt auf Erden (304 Nr. 6; s. o. Brāhmanas: Weltflucht) behandelt sind. Glas 314 zitiert ferner JUB 3, 168 ff. eine dem Meleager ähnliche external soul (vgl. Old 102; RdV 559), ein an Pāyāsi erinnerndes Motiv (AO 13, 144f.) einer aus dem Jenseits zurückgekommenen Totenseele. Dies eigenartige Werk macht einen sehr jungen Eindruck und kann jünger als Pravāhana sein. ⁵ ZII 8, 176.

c) Citra

¹ Vgl. Koppers, Bhagavān, Anthropos 35/6, 1940/1, 265 ff. ² Wikander 47: alte Wind-Himmelsreise; 26 ff.

d) Anonymus

¹ Lüders 356: Jāt 487; Konow 45. ² Eis 270. ³ Eis. 191; Jāt 143: Löwe, Elefant, Pferd, Büffel. The larger Sukhāvativyūha (SBE 49. M. Müller) S. 57: Bull, elephant, horse, lion. Backformen mit Elefant, Pferd, Löwe, Rind: Descriptive Catalogue of University Publications, Univ. of Calcutta, 1936: Dineschandra Sen, Brihat Banga (in Bengali).

e) Satyakāma

¹ Lommel in Paideuma 2, 1942, 109 ff.; Lüders 509 ff. ² O. Looorits, Das mißhandelte und sich rächende Feuer. Tartu 1935. ³ Kautala 46, 1 ff., Breloer Staatsverwaltung im alten Indien, Lpg. 1934, 173 f., 515 ff. ⁴ Kautalya 46, 8; Eis. 19; Konow 22. ⁵ Mbh 14, 56; s. u. Nr. 100: ewige Schülerschaft.

3 a) Śilaka

¹ Sarvadarśanasamgraha ed. Vasudev Shastri Abhyankar, Poona 1924, I, 25; Mbh 12, 219, 2-4 nach B 2, 4, 12. ² ZII 8, 159.

d) Prajāpati - f) Sanatkumāra

¹ Krshna 45 f. ² TB II, 2, 9; Hv 2, 40 f.; Krshna 11. ³ Edgerton, The Upanishads: What do they seek and why? IAOS 49, 97 ff. ⁴ Jaim. Up. Br. I, 49, 4. Glas 297 ff. ⁵ Yasna 30, 6: Hertel 57. ⁶ NS II a 26; III b 31; Mātharavrtti zu Sāmkhyakārikā 37. ⁷ Eis. 278; Saurapurāna 34, 42 ff.; Maitryup. 7, 9-10; AO 13, 141; Padmapurāna V, 13, 316 ff.; Śankaradigvijaya I, 28 ff. ⁸ Vgl. Jaim. Br. I, 42 ff. und die Schilderung von Kannibalen im Kotamärchen Nr. 32, § 67. ⁹ Krshna 53. ¹⁰ Krshna 160; Eis. 198; Mbh 3, 185; 12, 280; 13, 88. ¹¹ Eis. 201.

4 a-b) Mystiker, Ajātaśatru

¹ Vishnupurāna 2, 12. Meyer III, 160; Kirfel, Purana pancalakshana 125, 60 ff. ² Eis. 211. ³ Thu I, 166. ⁴ Vet. 184. ⁵ Krshna 197. ⁶ Maitryup. 6, 32. ⁷ Raghuvamśa I, 18.

5) Ethiker und Idealist

¹ D 181 ff.; Old. Br. 172; s. o. Nr. 14. ² Ś 1, 7, 4, 1; Old 30; AB III, 33. ³ Krshna 294; IRAS 1941, 253. ⁴ Grimm 65; Hdw. I, 47, 40: Motiv aus Ägypten. ⁵ Krshna 476. ⁶ s. Uddālaka in C VI, 3, 2. ⁷ frgm. B 15 Diels. Diels übersetzt: Gefängnis, phroua; aber K 608 nach Zeller denkt an eine Herde. ⁸ AO 13, 180 ff. ⁹ Raghuvamśa I, 21. ¹⁰ 1. Akt Vers 9; V. Akt, 336 f. ¹¹ Old. Br. 173. ¹² C 5, 1, 4; 1, 7, 7. ¹³ Vgl. den verbitterten Kaushitaki mit seiner Vorstellung vom Königshof.

E a) Pratardana

¹ Krshna 26. ² AO 13, 150, 181 ff., 193. ³ Krshna 106. ⁴ ib. 293. ⁵ Wikander 73 usw., 215. ⁶ AO 14, 1 ff.: Tuxen. ⁷ Krshna 222, 232; Anthropos 1942/5, 415; aber IAOS 1942, 85 ff. ⁸ AO 13, 158 ff., 142 ff. ⁹ NS I a 16; Stcherbatsky, Buddhist Logic, Leningrad 1930, II, 135 A 5; Strauß, Indische Philosophie, München 1925, 110: Kathāvatthu; Vaiśeṣikasūtra 3 b 3. ¹⁰ BhG II, 58 usw. ¹¹ ZII 8, 177, 186.

b) Krshna

¹ Krshna 6f. ² Biographie 703 ff. ³ Krshna 266. ⁴ BhG II, 19 ff.; vgl. Kāth. Up. II, 18 f.; NS Anm. 178; AO 13, 159. ⁵ K 327.

c) Rückblick

¹ Tuxen: AO 14, 1 ff.

d) 4 Moralisten

¹ Vet. 170.

2. Yogalehrer

¹ Old 147 f. ² A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker, München 1935, 92 ff. übt scharfe Kritik.

3. Dadhyanc

¹ Hillebrand I, 331 A 5; Macd 141 f.; ihm folgte K 225; Bloomfield, § 77 A 4; Geldner, Der Rigveda I, Göttingen-Leipzig 1923, 97. ² Vet. 33. ³ Grimm 89. ⁴ I, 116, 12; 117, 22; 119, 9; 84, 13; 10, 48, 10; Geldner a. a. O. ⁵ Mbh 3, 100, 24; Krshna 227. ⁶ Hillebrand I, 478 f.; II, 377; die Stelle Ś 14, 1, 1, 19 ff. ist von Śankara zu B 2, 5, 16 zitiert worden. ⁷ Krshna 332 f. ⁸ Nach Śankara. ⁹ Vgl. den dharma-Begriff der Jainas, der Regung bedeutet und als atomaler Stoff gedacht ist (Schubring, Die Lehre der Jainas, Berlin-Leipzig 1935, 84 f.).

4. Atem-Wind...

¹ Old. Br. 229; vgl. AB 5, 1, 7; Liebig, Zur Einführung in die indische Sprachwissenschaft, Heidelberg 1919-20 II § 7. ² Nr. 82, C 8, 3, 3 f.: Herz; Nr. 55, C 6, 8, 1: Schlafen; Nr. 9: B 5, 13, 4: kshatram. ³ Krshna 293 ff. ⁴ Mitt. 44 f.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

- A-Z: Stith Thompson, *Motif-Index of Folkliterature*, FFC 106ff.
 A: Aitareya-Upanishad
 AB: Aitareya Brāhmaṇa
 AV: Atharvaveda
 B: Brhadāranyaka Upanishad
 Baiga: V. Elgin, *The Baiga*, London 1939
 Baum(ann), H., Thurnwald, Westermann: *Völkerkunde von Afrika*, Essen 1940
 Baum. My.: Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen in Mythen der afrikanischen Völker*. Berlin 1936
 Biographie: Ruben, *Die Rolle der Biographie in der indischen Literatur. Indoloji arastirmalari*, Istanbul 1942
 Birhor: S. C. Roy: *The Birhor*, Ranchi 1925
 Bloomfield: *The Atharvaveda and the Gopathabrāhmaṇa. Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde II*, 1, B
 Bodding: *Santal Folktales I-III*. Oslo 1925, 1927, 1929
 BP: Bolte-Polvika, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm*, Leipzig 1937ff.
 Br. Erz. Rückert, *Brahmanische Erzählungen*, 1839, Leipzig
 C: Chāndogya Upanishad
 Chavannes: *500 comtes et apologues extrait du Tripitaka Chinois*, Paris 1930-4
 CHI: Rapson, *Ancient India*, Cambridge History of India I, 1922
 Charpentier: *Über den Begriff und die Etymologie von pūjā*. Festschrift Jacobi, Bonn 1926, 276ff.
 Christensen: *Die Iranier*, München 1933
 Cosquin: *Les contes Indiens et l'occident*, Paris 1922
 D: Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie I*, 1, Leipzig, 1920
 60 Upanishads, Leipzig 1921
 Dähnhard, *Natursagen I-IV*, Leipzig 1907-12
 Dandekar: *Der vedische Mensch*, Heidelberg 1938
 Eberhard: *Typen chinesischer Volksmärchen*, FFC 120, 1937
 Eis: *Eisenschmiede und Dämonen in Indien v. W. Ruben*, Internationales Archiv für Ethnographie XXXVII, Supplement, Leiden 1939
 Fraz(er): *The Golden bough*, I-XII 1932-5
 Fried(rich): *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1937
 Frob(enius): *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich 1933
 Erythräa, Berlin-Zürich o. J. (1931)
 Gada: A. E. Jensen, *Im Lande des Gada*, Stuttgart 1936
 GB: L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie Grec dans la religion*. Paris 1932
 Glas(enapp): *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, Halle 1940
 Götze: *Die Hettiter*, München 1933
 Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906
 Gupte: *Hindu holidays and ceremonials*, Calcutta 1919
 Harva: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC 129, 1938
 Hdw: Mackensen: *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, Leipzig 1930-40

- Heichelheim: Wirtschaftsgeschichte des Altertums, Leiden 1938
Hertel: Die Zeit Zoroasters, Leipzig 1924
Hillebrand: Vedische Mythologie I-II, Breslau 1927-9
 Aus Brāhmanas und Upanishaden, Jena 1921
Hohenberger: Die indische Flutsage, Leipzig 1930
Hutton: Census of India, vol. I, 1: Report, Dehli 1933
IAOS: Journal of the American Oriental Society
IRAS: Journal of the Royal Asiatic Society
Jāt(aka)
K(eith): The religion and philosophy of the Veda and Upanishad, HOS 31/2, Cambridge 1925
K: Kaushītaki Upanishad
Kathās.: Kathāsaritsāgara
KB: Kaushītaki Brāhmana
Kharia: S. C. Roy, The Kharias, Ranchi 1937
Konow: Kautalya Studies, Oslo 1945
Koppers: Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, Wiener Beiträge IV, 1936
Kota: M. B. Emeneau, Kota Texts I-IV, Berkeley 1944-6
Krohn: Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung, FFC. 96, Helsinki 1931
Krshna: Ruben, Krshna, Istanbul Schriften 17, Istanbul 1944
Kühn: Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen, Leipzig 1935
Lassen: Indische Altertumskunde I, Leipzig 1867
Lévy Bruhl: Die geistige Welt der Primitiven, München 1927
Landsberger: Die Sumerer, Dil Fakültesi Dergisi, Ankara 1943, I, 5, 89 ff.
 Die Anfänge der Zivilisation in Mesopotamien, ib. 1944, II, 3, 417 ff.
 Die geistigen Leistungen der Sumerer, ib. 1945, III, 2, 137 ff.
Lods: Israel, Paris 1932
Lüders: Philologica Indica, Göttingen 1940
Macd(onell): Vedic Mythology, Straßburg 1897
Malinowski: Myth in primitive psychology, London 1926
MdW: Märchen der Weltliteratur, Jena (Diedrichs)
Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931
Mbh: Mahābhārata
Meyer: Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, Leipzig 1937
Mitt.: Ruben, Indisches Mittelalter, Istanbul Schriften 3, 1944
M-O: Masson Oursel, Grabowska, Stern: L'Inde antique. Paris 1933
Mode: Indische Frühkulturen, Basel 1944
Mt: Märchentyp nach St. Thompson, The types of the Folktale, FFC 74, Helsinki 1928
My(sore): Anantakrishna Iyer, The tribes and castes, Mysore 1931
NS: Ruben, Die Nyāyasūtras, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig 1928
Nyberg: Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938
Old RdV: Oldenberg, Religion des Veda, Stuttgart-Berlin 1923
 Br: Die Weltanschauung der Brāhmanatexte, Göttingen 1919
 Up: Die Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1923
Olm(stead): History of Palestine and Syria, New-York-London 1931
Otto: Dionysos, Frankfurt 1939²
Panikkar: Malabar and its folk, Madras o. J.³
Patel: Die Dānastutis des Rgveda, Leipzig 1930

- P(enser): The Ocean of story, London 1928ff.
 Pir(enne, Jacques): Les grands courants de l'histoire universelle, I, Neuchâtel 1944
 Pöhlmann, Griechische Geschichte, München 1914
 Radloff: Proben der Volksliteratur der Türkstämme Südsibiriens, St. Petersburg 1866ff.
 Rām: Rāmāyana
 Rivers, The Todas, London 1906
 RV: Rgveda
 Ś: Śatapathabrāhmana
 Schmidt-Koppers, Der Mensch aller Zeiten, Regensburg 1924
 Schayer: Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharvaveda und den Brāhmanatexten, München 1925
 Schröder: Mysterium und Mimus im Rgveda, Leipzig 1908
 Stutterheim: Rāmalegenden und Rāmareliefs in Indonesien, München 1925
 T: Taittiriya Upanishad
 TA: Taittiriya Arāṇyaka
 TB: Taittiriya Brāhmana
 Thu(rnwald) Die menschliche Gesellschaft, Berlin-Leipzig 1932 ff.
 Vet(ālapancavimśati): Ruben, FFC 133, Helsinki 1944
 V-P: L. de La Vallée Poussin, Indoeuropéens et Indo-iraniens, Paris 1936
 VS: Vājasaneyisamhitā
 Wedda: Seligman, The Weddas, Cambridge 1911
 Wesselski: Märchen des Mittelalters, Berlin 1925
 Weisheit des Brahmanen v. Rückert, XIV. Aufl., Leipzig 1896
 Wilm: Wilamowitz-Moellendorf: Glaube der Hellenen, Berlin 1931 2
 Staat und Gesellschaft in Hinnebergers Kultur der Gegenwart
 Wikander: Vāyu, Upsala 1941
 ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
 ZII: Zeitschrift für Indologie und Iranistik

LISTE DER 109 UPANISHADPHILOSOPHEN

Nr.

- 1-4 Raikva, Śaunaka, Abhipratārin, Schüler C 4, 1-3
- 5 - K 2, 12-3
- 6 Baka C 1, 2; C 1, 12
- 7 Brahmadatta B 1, 3
- 8 Mahidāsa C 3, 16
- 9 - B 5, 13
- 10 Śushkabhrngāra: K 2, 6
- 11 - C 4, 16
- 12 - B 2, 2
- 13 - T 1, 1
- 14 - B 1, 6 (Ś 10, 5, 6)
- 15 B 1, 1 (Ś 10, 6, 4)
- 16 - B 5, 9
- 17 - B 5, 5
- 18 - B 5, 15
- 19 - B 5, 10
- 20 - C 3, 19
- 21 - C 1, 6-7
- 22 - C 2, 9-10
- 23 - B 5, 7
- 24 - B 5, 8
- 25 - C 1, 13
- 26 - C 4, 17
- 27 - C 1, 1
- 28 - C 2, 1-7
- 29 - C 2, 11-21
- 30 - C 2, 8
- 31 Kumārahārta: B 6, 4
- 32 - C 1, 4
- 33 - T 1, 8
- 34 - C 2, 24
- 35 - C 3, 18
- 36 Aruna: C 3, 1-11
- 37 Aśvapati: Ś 10, 6, 1
- 38-40 Mahāśāla, Indradymna, Jana: ib.
- 41 Budila: ib.; B 5, 14
- 42 Satyayajna: ib.
- 43 - C 3, 15
- 44 Janaka: Ś 11, 6, 2
- 45 Somaśarman: ib.
- 46 Śāndilya: Ś 10, 6, 3
- 47 - B 5, 6
- 48 - B 5, 3
- 49 - B 5, 4
- 50 - C 3, 12
- 51 - C 3, 13
- 52 - B 2, 3

Nr.

- 53 Kauravyāyaniputra: B 5, 1
- 54 Trisanku: T 1, 10
- 55 Uddālaka: C 6
- 56 Yājñavalkya: B 3-4
- 57 Aśvala: B 3, 1
- 58 Arttabhāga: B 3, 2
- 59 Bhujyu: B 3, 3
- 60 Ushasti: B 3, 4; C 1, 10-11
- 61 Kaushitaki: B 3, 5; K 2, 1; 7-9; C 1, 5
- 62 Paingya: K 2, 2-3
- 63 - K 2, 4; 10; 11
- 64 Gārgi: B 3, 6; 8
- 65 Maitreyi: B 4, 5; 2, 4
- 66 Vidagdha: B 3, 9
- 67 Jitvan: B 4, 1, 2
- 68 Udanka: B 4, 1, 3
- 69 Aśvapati II: C 5, 11 ff.
- 70 Śāndilya II: C 3, 14
- 71 Hāridrumata: C 4, 4 ff.
- 72 Māhācamasya: T 1, 5-6
- 73 Śvetaketu: C 6
- 74 Pravāhana: B 6, 2
- 75 Pravāhana II: C 5, 3-10
- 76 Citra: K 1
- 77 - A 1-3
- 78 Satyakāma: C 4, 4 ff.; 5, 1-2=B 6, 1; 3
- 79-80 Śilaka, Caikitāyana: C 1, 8 f
- 81 - C 8, 14
- 82 - C 8, 1-6
- 83 Prajāpati: C 8, 7-12
- 84 Varuna: T 3; 2
- 85 Sanatkumāra: C 7
- 86 - B 1, 5; K 2, 15
- 87-8 Ajātaśatru, Bālāki: B 2, 1; K 4
- 89 - B 1, 6
- 90 - B 1, 4
- 91 Pratardana: K 3; 2, 5
- 92 Ghora-Kr̥ṣṇa: C 3, 17
- 93 - B 5, 11
- 94-7 Nāka, Taponitya, Satyavacas, Anonymus: T 1, 9
- 98 - T 1, 11
- 99 - C 8, 15
- 100 - C 2, 23
- 101 - C 8, 13
- 102 Prātrda: B 5, 12

103 Prajāpati II: B 5, 2
 104 Dadhyanc: B 2, 5
 105 - K 2, 15
 106 - K 2, 14

107 - T 1, 7
 108 - C 2, 22
 109 - T 1, 2-4

AUFLÖSUNG DER 5 ALTEN UPANISHADEN IN DIE FRAGMENTE DER 109 DENKER

		Nr.			Nr.			Nr.
A	1-3	77	C	1, 1	27		4-24	69
B	1, 1	15		2-3	6		6	55
	2	14		4	32		7	85
	3	7		5	61		8, 1-6	82
	4	90		6-7	21		7-12	83
	5	86		8-9	74, 79, 80		13	101
	6	89		10-1	61		14	81
2, 1	87-8			12	6		15	99
	2	12		13	25	K	1	76
	3	52	2, 1-7	28		2, 1	61	
	4	65		8	30	2-3	62	
	5	104	9-10	22		4	63	
3-4	56		11-21	29		5	91	
5, 1	53		22	108		6	10	
	2	103		23	100	7-9	61	
	3	48		24	34	10-11	63	
	4	49	3, 1-11	36		12-3	5	
	5	17		12	50	14	107	
	6	47		13	51	15	86	
	7	23		14	70	3	91	
	8	24		15	43	4	87-8	
	9	16		16	8	T	1, 1	13
	10	19		17	92	2-4	109	
	11	93		18	35	5-6	72	
	12	102		19	20	7	107	
	13	9	4, 1-3	1-4		8	33	
	14	41	4-9	71		9	94-7	
	15	18	10-5	78		10	54	
6, 1	78		16	11		11	98	
	2	75	17	26		2-3	84	
	3	78	5, 1-2	78				
	4	31	3-10	75				

INDEX

- Adern 243, 267, 296
 Agni, 64ff. (RV), 87, 91f. (Br.), 98 (hungrig), 136 (versteckt), 191 (Zenith), 232 (Urriese), 237 (im Hause)
 Ahnen (Väter), 223, 226, 245, 263
 Aktivismus 40f., 105, 286f., 295
 All 133f., 138, 188, 143 (lebt v. Opfer), 144 (Atem), 151 (brahman), 236, 272, 276 (5fach), 299 (Honig)
 Allbelebtheit 85
 All-Einsmystik, 66, 89, 126, 134, 168, 183, 185, 195, 197, 201 (Ich), 209, 280, 286
 All-Männer-Feuer, 66 (RV), 125f., 141f., 144
 Altruismus, 212, 295.
 Analogien 159 (Udd.), -beweis 162, 166, 171f., -zauber 19, 86
 Anarchismus 212, 295
 Anaximander 108, 138, 188, 241
 Anaximenes 53, 168, 188, 306
 Animismus 86, 191f., 215, 265ff., Prä- 249
 antilogisch (s. Logik) 22, 161 (RV), 185, 187 (Yājñ.)
 arm-reich 22, 64, 74, 78f., 122, 124, 213, 249, 256, 262ff., 270f.
 Asket 84, 90, 93f., 99, 101 (Br.), 106 (Indien), 107 (Orphik), 120, 150 (Einsiedel), 104, 291, 123 (Schöpfer), 180, 185, 189, 202, 206 (Yājñ.), 218 (Svet.), 224, 238, 242, 256, 275, 288, 289, 292f., 296 (Nr. 74, 78, 81, 84, 90, 92, 93, 97, 98, 100) (s. Yoga, Schweiger)
 Atem 53, 59 (indoeurop.), 77 (Eurip.), 87f. (RV), 85, 89f., 94, 98 (Br.) (Upp.): 115ff., 144, 148, 152, 158f., 164f., 167f., 174, 195, 213ff., 229, 242, 260, 262ff., 264f., 267, 279ff., 301, 306 (A-Wind-Verehrer), 142, 154 (+Wind), 149 (Leib), 143, 153 (fünf), 144 (drei), 159 (+Feuer), 165f. (+Wasser), 168 (Faden), 173 (Sterben), 184, 186 (in Wind), 190, 192, 204 (Gott Yājñ.'s), 227, 229 (Bett), 230 (+Namen), 240, 255f., 296 (brahman), 264 (Mond), 265 (Rede, cf. 275), 267 (gefesselt), 268 (Schlaf), 269 (Mystik), 281, 285 (Geist-Leben), 299 (Honig)
 ātman in Br. (s. Selbst) 101
 Aufklärung 19, 121, 131, 142f., 145, 213, 269, 289f.
 aufwachen s. erwachen
 Bärenopfer 18
 begriffsrealistisch 86
 Behaviorist 90, 119, 150, 171, 229, 255, 282 (Atem-Wind-Verehrer), 156 (USA)
 Beobachtungen 90, 117, 159ff., 164, 167, 174, 281f.
 Beschneidung 19, 33
 besessen 184f.
 Blitz 52, 89, 91, 100, 116, 118, 125, 130, 132, 164, 217, 222, 224, 239f., 243, 251, 255, 266, 294, 299, 305
 Bohnen 213
 Brahmā 227-30, 235, 255
 brahman 85, 90, 92, 97, 99 (Br.), 120 (Wind), 137 (Denken), 139 (Mund), 140 (br.-Up.), 149 (ātman), 148ff. (Śānd.), 151 (Herz), 152, 240 (Raum), 153, 245 (Licht), 154 (gestaltet), 186, 227 (Himmel), 193, 206 (Yājñ.), 195 (Rede), 214, 240, 255, 296 (Atem), 216, 240, 255 (Denken), 237, 239, 255 (Wissen), 247 (Mann im Auge), 240, 255 (Wonne), 254ff. (Nr. 84), 255, 296 (Essen), 260 (Weite), 299f. (Honig)

brahman-Priester 137, 150, 307
Brahmane (Kaste) 78, 81, 210 (s. König)

coincidentia oppositorum 88 (Br.), 150

demokratisch 143, 274, 282 (Upp.), 62 (Menenius), 72 (ägypt.), 105f. (Athen)
Denken 94f. (Reden), 101 (Selbst, Br.), 87, 116, 184 (Mond), 137, 148 (Ver-
eher des D.), 137 (Raum), 143 (Opferfeuer), 149, 195, 235 (Selbst), 150
(schnell), 151, 217 (im Herz), 165f. (aus Nahrung), 167f. (Schlaf), 173
(Sterben), 188 (Unvergängliches), 191 (Licht), 211 (Entschluß), 214 (Atem),
216, 240, 255f. (brahman), 230 (Namen), 234 (Traum), 251 (Erlösung),
258, 260 (Nr. 85), 264 (Sonne), 272 (Mensch), 275 (Selbst), 285 (Aufmerk-
samkeit), 299 (Honig)

Despot (s. König) 61 (jüdisch), 46 (ägypt.), 57, 63 (Gilgamesch), 64, 201, 229,
244, 259, 291f., 300 (Indien), 73 (Midas), 78f. (arisch), 97 (Br.), 99 (Harem),
102 (Ahikar), 103 (Juden), 110 (Inder), 124 (wie Gott), 143 (gegen Br.),
180, 182, 274, 277ff. (Pratardana), 269 (Ajātasatru)

Disputierkunst 145 (Janaka), 158 (Udd.), 53 (Indoeuropäer)

Dualismus 51 (Indoeurop.), 109 (Zar.), 163, 171 (Udd.), 211 (Yājñ.), 231
(Citra), 255 (Nr. 84), 287 (Nr. 82-5)

Ei, Weltei 82, 130, 107, 184

eingehen 167, 174, 211, 225, 233, 234, 268f., 272, 283

Element 60 (arisch), 47 (ägypt.), 157, 160, 162-4 (Udd.), 187, 205f. (Yājñ.),
235, 299 (Nr. 77, 104)

Elementteile 283f., 299

Enthaltensart 288

Entsagung 99f. (Br.), 209, 239, 296f.

Erkenntnis 101 (Br.), 193, 195f., 199, 209, 211 (Yājñ.), 215, 227, 229, 235,
255f., 259f., 267 (Nr. 62, 77, 84f., 87)

Erlösung 92, 99 (Br.), 104f. (Juden-Upp.), 140 (Aruna), 146 (Janaka nicht),
149, 151 (Śānd.), 173 (Udd.), 182, 196f., 202, 206, 252 (Yājñ.), 246, 250f.,
281 (Nr. 83, 91)

erwachen 208, 272

Essen 18 (bestatten), 79, 249 (zuviel), 95 (Rede), 97 (Wunsch), 101 (Fleisch),
119 (Rangstreit), 122 (erbettelt), 123 (Schöpfer), 131 (Lohn), 142 (Āśvap.),
139 (Götter nicht), 146 (Samen), 143 (Welt satt), 159, 162f., 164, 174 (Udd.),
188, 190 (Yājñ.), 213 (verehrt), 214 (Kaush.), 225, 233, 239, 241 (Nr. 75,
77-9), 244f. (Himmel), 246 (Gott), 255f., 296 (brahman), 259 (Kraft),
262 (rein), 263 (Arme), 272 (Feuer), 287 (Kṛṣṇa), 304 (ersingen) (s. Hunger
Vegetarier Nahrung)

ethisch 60 (arisch), 105, 231, 248 (Griechen), 270 (Nr. 90)

Etymologie 91 (Br.), 123, 130, 137, 151, 157, 190, 213, 302f.

Experiment 160, 166, 172, 259 (Udd.), 248, 253 (Praj.), 267 (Wecken)

Faden 167f., 186, 305 (Wind)

Farben 129, 139, 159, 208, 296, 164, 243 (Adern), 91 (Br.)

Fasten 160, 166, 245, 259 (Experiment)

Fatalismus 105 (Griechen), 281 (Upp.)

fein 169, 171, 188

Feuer 51 (indoeurop.), 59 (indoiran.), 65, 67, 86, 142 (RV), 85, 87, 116, 124
(Br.: Mund), 89, 115 (Wind), 90 (Opfer), 93 (Wasser), 97, 223f. (Leichenf.),
116, 264 (Rede), 118, 123 (Luft), 133f. (5 Stadien), 139, 214 (Mund
d. Götter), 145 (Opferf.), 150f. (nah, fern), 153 (Gott), 159 (aus Wind),
164 (Udd.), 199, 217 (Yājñ.), 172 (Holz), 187 (Element), 221ff. (5 Feuer),
224 (Urelement), 227 (F.-Himmel), 237ff. (lehrt), 243 (Herz), 266 (Geist
in F.), 272 (Esser), 299 (Honig), (s. Agni All-Männer-F. Loki Rede)

Freiheit d. Willens 109 (Zar.), 148 (Śānd.)

- Gandhi 214, 289
 Geben 224, 288, 293, 296f.
 Geheimnamen 144, 154, 196, 235
 - silben 230
 - wissen 60 (babyl.), 121f., 130f., 140f., 145f., 147, 182, 184, 196f., 209, 298 (Yājñ.), 173 (Udd.), 213, 221, 254, 289, 299, 304 (Nr. 60, 74, 84, 104, 109)
 Geist 166 (nicht Udd.), 186, 188, 192, 197, 199, 205 (Yājñ.), 240, 242, 251, 268, 278ff., 281, 285, 299, 301
 Geistteile 283, 299
 Glaube 63 (RV), 73 (Juden), 86 (Br.), 131, 290, 294 (Upp.), 172f., 175 (Udd.), 191 (Yājñ.), 221 (im Himmel), 256 (=Erkennen), 260 (macht Denken)
 Gnadenwahl 109, 280f., 291
 Götteröffnungen (Sinne) 153
 Götterweg 223, 226, 227, 240
 Götterwelt 69 (RV), 97 (Br.), 205 (Yājñ.), 224, 245, 263 (Nr. 74, 82, 86)
 Grammatik 231, 257, 302
 Grimm (Märchen) 20, 24f., 51, 121f., 124, 271, 297

 Heraklit 163, 189, 225
 Herz 151ff. (Sānd. Trab.), 191f., 195ff., 199, 205, 211 (Yājñ.), 215, 217, 234f., 243ff., 267 (Nr. 63, 72, 77, 82, 87)
 Himmelsleben 118, 121, 129, 139ff. (in Sonne), 146 (om.), 185 (Yājñ.), 290
 Honig der Götter 139, Honiglehre 298ff.
 Humanität 54, 75, 84, 124, 134, 275, 291, 297ff., 300, 303 (s. Menschlichkeit)
 Hunger 18, 22 (Jäger), 64 (RV), 97f. (Br.), 121ff., 166f., 185, 215 (Upp.), 103 (Jeremia), 232 (Nr. 77), 287f. (Kṛṣṇa)
 Hylozoist 85 (Br.), 86, 162ff. (Udd.), 296 (Nr. 102)

 Idealist 80, 94 (Br.), 86 (Upp.), 137f. (erster), 144 (Mystik), 148ff. (Sānd.), 169 (Udd.), 187 (Yājñ.), 240ff., 253ff., 259, 261ff., 269f., 283f.
 Illusionismus 200, 205, 208 (Yājñ.), 235, 268f. (Nr. 77, 87, 89)
 Indra 59 (indoiran.), 62 (RV), 63 (bezweifelt), 64 (gebeten), 65 (Kriegergott), 71f. (gefesselt), 75 (+Jahve), 82 (Jalandhara; Br.), 83 (Zweifel), 87 (Kosmog.), 90f. (Atem; Kraft), 98, 50 (Vṛtra), 96 (Adler), 108 (Iran), 139 (Mund d. Rudras), 186, 227, 256 (Himmel), 196, 217 (Indha), 197, 265, 273 (Krieger), 235 (Idamdra), 247, 269 (Schüler), 278 (Lehrer), 297f. (Dadhyan), 304 (Phonetik)
 innerer Lenker 86f., 186f., 191, 197
 Instinkt 205
 Intellektueller 26
 Inzest 271

 Jenseitsvision 254

 Kampf 23, 38 (Hirten), 27 (Bauern), 64 (RV), 76 (Homer), 105 (Athen), 84 (Br.), 108f., 250 (Iran), 111 (Upp.), 159 (Idealist gegen Realist), 63 (g. Buddhist), 75, 250 (Juden), 79 (Kasten, Br.), 106 (gr. Tyrannen), 240ff. (g. Materialist), 246 (g. Dämonen)
 Keuschheit 28, 33
 Kinderopfer 74f.
 König 43f. (Protohist.), 49 (indoeur.), 54 (schützt), 56f. (arisch), 61, 73 (jüdisch), 79 (Br.), 143, 146f., 181, 205, 214, 219, 221, 225, 240, 265f., 267, 273, 289f. (Upp.: gegen Brahmanen)
 Knecht-Martyrer 30f. (s. Lehrer, Schüler)
 Kosmogonie 22 (Jäger), 27 (Pflanzer), 59 (arisch), 65 (RV), 87, 90, 92f., 203 (Br.), 98, 124 (Hungerk.), 107 (Orphiker), 130, 82 (Ei), 160f. (Udd.), 208, 211 (Yājñ.), 232, 268, 270ff. (Nr. 77, 87, 90)

Kosmographie 164 (Udd. om.), 183-7, 191 (Yājñ.), 227 (Nr. 76)
 Kraft-Atem 87, 91, 144, 259 (über Erkenntnis)
 Kreislauf 68, 98, 117, 155, 163, 170 (s. Wasser)
 Krishna 38ff., 180f., 201, 216, 221, 237, 244, 278, 280, 286ff., 291
 Kritik 61 (Parabel), 63f., 55, 57 (krit. Denken), 73f. (Propheten), 76 (Thersites),
 99, 73 (Volk), 102, 47 (Fabel), 77 (an Göttern), 289 (an Brahmanen)
 Leben 163, 169f., 172, 174 (Udd.), 165, 195, 281 (Atem), 235 (Selbst), 255
 (Essen), 286ff. (Opfer)
 Lebenskräfte (s. Sinne) 90f., 94f., 98, 119 (Br. s. Rangstreitfabel), 133, 137f.,
 143, 148, 230, 232, 153 (Upp.), 150 (Sānd.), 115 (Raikva), 152 (im Leib),
 163, 165 (Udd.), 187, 190, 195f., 205f. (Yājñ.), 215f., 217 (Nr. 62, 67, 71),
 226 (zum Mond), 264 (Vermächtnis), 268f. (kommen hervor), 272 (d. Schöp-
 fers), 275 (als Familie), 282 (Einheit), 283ff. (in Atem), 299f. (Nr. 104)
 Lebensphilosophie 18f., 26, 54
 Lehrer (s. Schüler) 173, 218, 221, 236ff., 245, 247, 252f., 258, 289, 293, 296,
 300, 305
 Leiden 11, 104 (Strafe), 103 (selig), 122 (Hunger), 132 (Buddha), 141 (Welt-
 bild), 149 (Sānd.), 245, 260 (Alter usw.)
 Lexikographie 303
 Liebe 11 (Leid), 23 (tragisch), 41f. (Hirt), 86, 94, 97, 99 (Br.), 124, 133 (Upp.),
 135f., 215 (Zauber), 191, 266 (Geist d. Liebe), 220, 257 (-wissenschaft),
 239 (Gier), 243f. (Mystik), 256 (Wonne), 271 (d. Schöpfers)
 Logik 63 (prälögisoh), 150 (Sānd.), 152 (Antilogik, s. d.), 156f. (Udd.), 97
 (unlogisch), (s. Paradoxa)
 Logos 85
 Loki 51, 66, 91, 136
 Magier 81, 94 (Br.), 120, 131, 133, 137, 152, 192, 206, 248, 304 (s. Zauber)
 Mann im Auge 91, 125, 127f., 134, 150, 154f., 196f., 234, 240, 247, 266
 Märtyrer 30f., 33, 35, 39, 41 (prähist.), 49 (indoeur.), 70 (Eisen), 75 (Juden),
 96 (Br.), 102 (Ahikar), 193, 238, 298
 Maschine 162
 Materie 34
 Materialismus 58 (Gilgamesch), 76 (Thersites), 83, 86 (Br.?), 105 (Epikur),
 119 (Behaviorism.), 132 (Sāmkhya), 144, 242 (Atemverehrer), 151f. (Sānd.-
 Trabant), 156 (Demokrit usw.), 162, 164f., 174 (Udd.), 240ff., 253ff. (g. Idea-
 lismus), 245 (verklärt), 246ff. (Nr. 83), 248 (Mann im Auge), 249, 251 (Hedo-
 nismus), 255f., 257, 259ff., 265, 278, 284 (Nr. 84-6, 91), 290 (Moral), 296
 (Nr. 102)
 mechanisch 166
 Medizin 60 (indoiranisch), 88 (Br.), 135 (Upp.), 165 (Udd.)
 Menschlichkeit 292 (s. Humanität)
 Mikro-Makrokosmos 59, 60, 306 (arisch), 86, 88 (Br.), 115f., 118, 138, 142f.
 (Upp.), 149 (Sānd.), 187, 190f. (Yājñ.), 217, 233, 255, 269, 299 (Nr. 71, 77,
 84, 89, 104)
 Mond 69 (RV), 98f. (Br.), 115 (in Wind), 116 (Denken), 118 (in Sonne), 129,
 206, 214, 224, 226 (Totenweg), 145, 153, 164 (Udd.), 199, 217 (Yājñ.),
 166, 263 (schwindet), 185 (kosmographisch), 188 (Bahn), 215 (-zauber),
 222 (Regen), 243 (in Herz), 264 (gibt Atem), 266 (Geist in M.), 299 (Honig)
 Monismus 155, 161f., 186
 Monotheismus 46, 58 (ägypt.), 61 (Juden), 73ff. (Jahve), 83 (Śiva-Vishnu),
 92 (Br.), 103, 105, 127 (Deuteronomium), 186, 190 (Yājñ.), 228 (Brahmā),
 272 (Schöpfer-Selbst), 278, 280 (Pratardana)
 Moral 22, 24 (Jäger), 46, 54 (ägypt.), 51 (indoeur.), 69 (RV), 79ff., 97, 247
 (Br.), 134 (Up.), 146 (Janaka), 180, 184f., 189, 206 (Yājñ.), 225, 236, 239,
 256, 277ff. (75, 77, 78, 84, 91 ff.), 279 (Übermensch), 287f. (Aktivismus),
 289ff. (5 Generationen)

Mutterschoß 117, 125, 131, 135, 146, 168, 204, 230, 242, 273 (Same und Seele gehen in ihn ein und kommen aus ihm hervor, s. 232)
 Mysterium 106f., 220, 229, 230
 Mystik 11, 22 (Jäger), 37 (Bauern), 60 (Indoiraner), 65 (RV: Feuer) 110, (Upp.), 133 (Paarung), 143 (Aufklärung), 148, 150 (Sänd.), 155 (Trisanku), 154 (Trabant), 161 (Udd.), 195 (Yājñ.), (s. All-Eins-M.)
 Namen 83, 85 (d. Götter, RV), 95 (Br.), 160f. (Udd.: Benennung), 235
 Name und Gestalt 269, 272
 Nahrung 162ff. (Udd.), 196 (Yājñ.), 222 (Same) = 224, 227 (Nr. 76), 274 (Tiere)
 Naturphilosoph 11, 22 (Jäger), 47 (ägypt.), 59 (indoiran.), 65f., 68 (Br.), 86, 99, 156, 163f., 175 (Udd.), 108 (Thales), 306
 Neid der Götter 96, 107, 273
 nichtarisch 147, 214, 295 (s. vorarisch)
 nichtseiend 65 (RV), 90, 93f. (Br.), 157, 161 (Udd.)
 nirvāna 210
 Ontologie 157 (Udd.)
 Optimismus 135
 Ordal 63, 175
 Paarung 220, 262 (s. Zeugung)
 Paradoxa 21f., 34, 36, 63, 66, 152, 187, 195, 197, 226, 243, 272
 Parmenides 162, 183
 Pāyāsi 167, 172, 249, 280, 289
 Pessimismus 11 (Jäger), 56 (Gilg.), 71f., 109 (Eisen), 80, 100 (Br.), 105 (Griechen), 141 (Aruna), 173 (Udd.), 259, 271, 293 (Nr. 85, 90, 98)
 Phonetik 303
 Physiologie 158ff., 164 (Udd.)
 Prädestination 109
 prälogisch 63
 Promiskuität 219f., 271
 Pythagoräer 18, 21, 77, 106ff., 190, 213, 273
 Quietismus 41, 105, 290
 Riese (s. Ur-, Welt-)
 Rangstreitfabel 61, 82, 94, 119f., 121, 152, 233, 240, 264, 283, 301, 306
 Rätsel 53, 306 (indoeurop.), 122 (Raikva), 159 (Udd.), -vers 154
 Raum 137 (Denken), 142 (Rumpf d. Riesen), 149 (Selbst), 152, 240 (brahman), 152, 154f. (Voll), 153 (Gott im Zenith), 164 (Element), 184, 187f. (Yājñ.), 217 (Nr. 72), 224 (Totenweg), 230, 241f. (Nr. 76, 79), 243 (im Herz), 255 (Esser), 257 (aus Selbst), 259 (Nr. 85), 266 (Geist im R.), 299 (Honig)
 Realismus 144, 156ff., 161, 170, 174 (Udd.), 242 (Prav.), 283 (Pratardana)
 Recht 31, 54 (Hamm.), 80, 93 (Br.), 110, 120, 256, 291 (Upp.), 273f. (geschaffen), 288 (Krishna), 289 (fixiert), 292f., 300 (Nr. 97f., 104)
 Rede 85 (Göttin), 87, 272 (Ziege. RV), 94 (Denken), 95f. (Göttin Br.), 123 (d. Schöpfers Upp.), 131ff., 216 (Verehrer d. R.), 160f. (Udd.), 116, 264 (Feuer), 150 (Sänd.), 151 (Gāyatri), 152 (+Leib), 165f., 235 (Glut), 168 (ins Denken), 173 (im Sterben), 184 (ins Feuer), 191 (Yājñ.), 188 (+Unvergängliches), 195 (brahman), 199 (Licht), 211 (Tatorgan), 214 (+Atem), 230 (+Namen), 232 (Urriese), 233 (Essen), 258, 265, 269, 275, 285, 299 (Nr. 85, 87, 80, 90f., 104)
 Reihen 46, 67, 121f., 90, 258ff., 265, 301. Dreier- 93 134 144 152. Fünfer- 59, 88, 116, 143, 153, 137, 193, 239, 272, 276, 301. Vierer- 164, 170, 217, 235, 239. Sechser- 142. Neuner- 165. Zehner- 299. mnemotechnisch 135
 Ritualismus 59 (indoiran.) 73, 75 (Leviten), 77 (Hesiod), 79, 85, 96f., 253f. (Br.), 131ff., 250, 264, 291f. (Upp.), 145f. (gegen Yājñ.), 178, 184, 190, 205, 208f. (Yājñ.), 213 (Āśvala), 222 (g. Glauben), 225 (Nr. 75), 287 (Krishna)

romantisch 62, 24, 57, 74, 106, 177, 237
 Rückert 12, 18, 28, 66f., 82, 84, 87, 92f., 99, 100, 117, 128f., 142, 176, 179, 187, 189, 197, 203, 233, 237, 261, 270, 292
 Ruhe 120, 150, 152, 173, 201, 209, 290, 217, 251, 262, 292

Śākta 220
 Schamanismus 20f., 50, 55, 68f. (RV), 95 (Br.), 107 (Gr.), 134, 183, 186, 192, 200, 224, 227, 237
 Schicksalsstrom 60, 68, 134, 162, 188, 206, 210, 263, 300, 306
 Schlaf 41f. (Hirt), 55 (Gilg.), 58, 86, 89, 99 (Br.), 117, 159 (beobachtet), 167 (Udd.), 183, 200ff., 243 (Yājñ.), 234, 246, 251, 268, 283 (Nr. 77, 83, 87, 91), 266
 Schlange 207
 Schopenhauer 206, 308f.
 Schulden 80 (Br.), 84, 133, 147, 292
 Schöpfer 82, 85, 92, 94, 246 (Br.), 98 (mehrfache Schöpfung), 123 (Hunger), 131 (Zauberer), 135 (verehrt Weib), 150 (Śānd.), 151 (Herz), 199, 203, 208, 262, 270ff., 278 (Selbst), 271 (Inzest)
 Schüler 157f. (Udd.), 216 (Satyakāma), 226 (Śvetaketu), 254 (Bhrgu), 266 (Bālāki)
 Schweiger 179, 185, 188, 245, 255, 290, 293ff.
 Sechzehntel 166, 217
 Seele 46 (ägypt.), 59 (arisch), 69f. (RV), 77 (Gr.), 18 (Jäger), 89f., 119 (Behavioristen), 149 (Denken), 171 (Udd.), 224 (Licht), 244, 252
 – sitz 62
 – tier 69
 – versteckt 21, 50, 192
 Seelenwanderung 18 (Jäger), 77, 107 (Pythagoras), 110 (Upp.), 140 (Aruna), 146f. (Janaka), 160, 168 (Udd.), 177, 180 (Yājñ.), 220ff. (5 Lehrer), 281 (Nr. 91)
 Seelenzwerg 142, 159
 Sein-Werden 65
 Seiend-Nichtseiend 65, 93, 156ff., 161, 167, 170f., 186
 Selbst 101 (Br.), 143 (in allen Männern), 148ff. (Śānd.), 163, 168ff., 174 (Udd.), 185, 196, 199, 206, 209 (Yājñ.), 215, 230, 231f., 234f., 240, 249, 256f., 269, 270ff., 278ff., 299f. (Nr. 63, 76, 77, 78, 83, 84, 89, 90, 91, 104)
 Sinne 150 (Śānd.), 153 (Trabant), 184, 188, 211, 213 (Yājñ.), 230, 251f., 268, 282, 284 (Nr. 76, 83, 87, 91) (s. Lebenskräfte)
 Śiva 29, 34f., 36f., 45, 47, 49, 70, 82f., 84, 91, 136, 124, 189, 197, 201f., 208, 219, 228, 255, 257, 263, 273
 Skepsis 63, 60, 72, 77
 Sohn (ist Vater) 29, 69, 97, 133, 146, 170, 191, 193, 195, 215, 221, 224, 231, 263, 266, 288
 Solipsismus 210, 278, 295
 Sonne 25 (Simson), 55, 57 (Gilg.), 58 (äg.), 65 (ins Feuer), 66 (RV), 74 (Juden), 85 (Br.), 93 (aus Wasser), 95 (Denken), 97 (Tod), 100 (brahman), 118, 235 (Sehen), 104 (Jesaja), 107 (Jenseits), 108 (S. finsternis), 115 (in Wind), 123 (am Himmel), 126ff., 148, 139f., 159, 213, 215, 306 (S. verehrer), 129, 217, 224 (Totenweg), 133 (Tageslauf), 87ff., 125, 142 (Auge des Riesen), 144, 127 (Auge-Wahres), 145 (Brennholz), 153 (Gott d. Ostens), 155 (Triśanku), 159 (frißt Mond), 164 (Licht: Udd.), 199, 217 (Yājñ.), 185 (kosmographisch), 188 (Bahn), 191, 215, 239, 266 (Geist in S.), 227 (Welt d. S.), 243 (im Herz), 264f. (gibt Denken), 299 (Honig)
 Spiegelbild 191, 215, 248, 251, 266
 Sterbe(stunde) 128f., 160, 168, 173ff. (Udd.), 204 (Yājñ.), 243, 264, 283 (Nr. 82, 86, 91) (s. Tod)
 stoisch 134, 181
 Subjekt (Seele) 150 (Śānd.), 166 (nicht Udd.), 185f., 190, 197, 208 (Yājñ.), 235, 251, 285 (Nr. 77, 83, 91)
 System 160 (Udd.) s. Nr. 77

Tao 60, 189
 Tatorgan 211, 255, 230
 Thales 108, 231, 262
 Tod 11, 20 (Jäger), 23 (Märchen), 31 (Unfall), 34 (des Gottes), 47 (Hirten), 49 (Balder), 55, 57 (Gilg.), 56 (Osiris), 59 (Yama), 68f., 77 (Gr.), 82, 89 (Br.), 91 (Wiedertod), 106 (Gr.), 123 (Hunger), 124 (Gevatter), 128 (Mann in Sonne), 136 (d. Götter), 137 (Angst), 144 (zu Feuer und Sonne), 151 (nah-fern), 168, 171 (Udd.), 184f., 191, 196, 212 (Yājñ.), 213, 221, 231, 245, 264, 283, 304 (Nr. 58, 74, 77, 82, 86, 91, 108) (s. Wiedertod, Sterben)
 Totemismus 19, 22, 23
 Totenweg 129, 226, 240, 245f., 301 (s. Sonne, Mond, Götterweg, Ahnen)
 tragisch 23 (Jäger), 32f. (Erzählung), 40f. (Hirten), 49ff. (indoeurop.), 69ff. (Eisen), 102 (Krösus), 107 (Gr.)
 Traum 199f. (Yājñ.), 234, 246ff., 251f. (Nr. 77, 83)
 Traumwanderung 20 (scham.), 95 (Br.), 183, 200, 267
 Umwandlung 160, 169
 Unsterblich 46 (ägypt.), 68, 75, 207 (s. Schlange), 82 (Br.), 96 (Götter hindern), 136, 303 (Götter werden), 168 (Udd.), 182, 209 (Maitreyi), 269, 272, 299 (Nr. 89, 90, 104)
 Unvergängliches-Silbe 137, 187, 188, 304
 Upanishad-Geheimunterweisung 140f.
 Urelement (s. Element, Wasser) 242, 254
 Urmeer 203, 232 (s. Wasser)
 Urriese 27, 52, 59, 87, 152 (RV), 89f. (Br.), 116, 119, 126 (Pferd), cf. 123, 193 (Yājñ.), 232, 268, 306
 Ursache 131f., 154, 156f., 167, 169, 241, 250, 259ff.
 Urstoff 161, 164, 255, 306
 Väterwelt 69, 97
 Vegetarier 18, 101 (AV), 145 (nicht Yājñ.), 107 (Pythagoräer), 121, 263 (Upp.), 254 (Br.)
 Verdauung 164, 166, 174
 Verdauungsfeuer 91, 142
 -wind 119
 Versucher (Gott, Lehrer) 252
 Vishnu 20 (Garuda), 27 (zerteilt), 28 (Parasur.), 39 (Epos), 41 (schläft), 68 (Sonne), 82f. (Flut), 87 (Madhu), 96 (Mohini), 98 (avatāras), 109 (Weltalter), 125 (Zeit), 58, 127, 297 (Sonnenscheibe), 30, 124, 298 (Opfer Eber), 134, 82 (Zwerg), 189, 201 (Schlaf), 192 (Welt), 228 (Trias), 253 (Buddha), 255 (Erhalter), 257 (Nārada) (s. Krishna)
 Volksglauben 89, 129, 140, 142f., 147f., 153, 175, 183, 186, 203, 228, 231, 246, 267. Aberglauben 200. Volksweisheit 150. Volksredeweise 215
 Vorarier 63, 78, 91, 101, 110, 124, 130, 135f., 202, 223, 229, 303, 306f.
 Voll (Raum) 152, 154f.
 vorphilosophische Philosophie 21
 vorwissenschaftliche Wissenschaft 156 (Oldenbergs t. t.)
 Wahr, Wahrheit 85 (lebt), 93 (Kosmog.), 246 (Br.), 81 (Satyakāma), 120 (aussprechen), 128 (im Sterben), 139 (Veden), 127 (Sonne), 144, 148, 151 (brahman), 154 (Seind), 160, 164, 168, 175f. (Udd.), 191, 196, 290 (Yājñ.), 217 (Nr. 72), 223 (Glauben), 230 (Brahmā), 236f., 239 (Satyakāma), 237f., 291f. (Rāma), 244 (w. Wünsche), 256, 260, 268f., 288, 292f., 300 (Nr. 84, 85, 87, 89, 92, 97, 98, 104), 246
 Wasser 59 (arisch), 66 (Feuer in W.), 68 (Kreislauf RV), 81 (Ritus Br.), 85 (Weib), 98, 117, 132 (Kreislauf), 142 (Blase), 65, 92ff., 123, 262 (Urwasser), 108 (Thales), 115 (in Wind), 159 (Wind frißt W.), 116 (Hören), 131, 135, 152 (Essenz d. Erde), 162, 164, 167, 172, 259 (Udd. Element), 187 (Yājñ.), 191, 215, 266 (Geist in W.), 230f. (Welt), 241 (aus Himmel), 299 (Honig)

Weib 99, 271 (Hälfte d. Mannes), 133 (Ekel vor W.), 135 (Liebeszauber),
 146, 222, 224 (Opferfeuer), 95, 275 (Rede), 182, 191, 195, 271 (Yājñ.),
 219 (promisk), 232 (Mutter), 244f. (Himmel d. W.), 251 (in Erlösung),
 274 (Kosmogonie)
 Weltalter 71 (Eisen), 77 (Hesiod), 109 (Iran), 140 (Aruna)
 Welthüter 153, 191
 Weltriess 125f., 128, 134, 137 (Raum), 142 (Feuer), 144 (Gāyatrī), 149, 150
 (Śānd.), 197 (Yājñ.)
 Werden 65, 146, 157
 Wiedergeburt 29, 35, 89 (Sohn), 97, 101 (nicht Br.), 98 (Kreislauf), 139f.
 (Aruna), 145ff. (Janaka), 151 (Śānd.), 169ff. (Udd.), 184, 200, 205f., 211
 (Yājñ.), 225, 231, 263, 288 (Nr. 75, 77, 86, 92) (s. Sohn, Seelenwanderung)
 Wiedertod 96f., 100, 213, 281
 Wind 59 (Atem indoeurop.), 67f., 87ff., 98 (Br.), 115ff. (Atem-Windverehrer
 s. d.), 118 (Feuer in W.), 144 (Allmännerfeuer), 145 (Brennholz), 123 (Gott
 im Luftraum), 125, 142 (Atem d. Riesen), 132 (5teilig), 129, 184, 217, 224
 (Totenweg), 159 (+Feuer), 162 (Kraft d. W.), 164, 168, 187 (Element),
 185 (Kosmographie), 186 (Faden), 188 (+Unvergängliches), 190 (Gott),
 227 (Himmel d. W.), 243 (im Herz), 251 (Gewitter), 257 (aus Raum), 265
 (unermüdlich), 266 (Geist im W.), 299 (Honig)
 Wollen 148, 206, 235
 Wonne 29, 101 (Br.), 99 (Schlaf), 136, 183, 193, 195ff., 199, 201ff., 252, 290
 (Yājñ.), 217, 220, 240, 250, 255f., 260, 264, 267 (Nr. 72, Svet. 78, 83ff.)
 Wünsche 97 (Br.), 72f. (Midas), 120, 130 (ersingen), 127, 137, 201, 205 (Yājñ.),
 244f. (im Herz), 275 (nichtig), 247 (erlangt), 123 (des Schöpfers)
 Wünschen 94, 137, 148 (Idealismus), 101, 125, 150, 227, 244
 wunschlos 99 (Br.), 104 (Juden Upp.), 202f., 206 (Yājñ.)

 Yoga 48, 84 (Mohenjo Daro), 95 (Auge), 101 (Br.?), 105 (Zyniker), 128, 134,
 154 (Visionen?), 180, 209, 211 (Yājñ.), 182, 189, 256, 261f., 293ff. (Nr. 84f.,
 99ff.) (s. Asket Schweiger)
 Zahlen(gleichungen) 88 (Br.), 190 (Yājñ.)
 Zarathustra 108f., 124 (Lüge), 150, 250 (Wahl), 66 (Feuer), 141 (Weltalter),
 179 (Prophet), 221 (Himmel), 254, 291 (Kuh), 278 (Indra)
 Zauber 85 (Gott Br.), 87 (Kraft), 88 (Arzt), 93 (Askese), 94f. (denken und re-
 den), 100 (-formel=brahman), 120 (-spruch=brahman), 123, 131 (Schöpfer),
 132 (Regen-), 135 (Liebes-), 137 (Wünschen), 144 (verzaubert)
 Zeit (Jahr) 93 (Br.), 188f. (Yājñ.), 263 (Nr. 86)
 Zeugen 133 (gedeutet), 135, 146, 288 (Krishna), 305
 Zweifel 62ff., 83 (an Indra), 185 (an Seele)



Col
1959.74

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY,
NEW DELHI

Borrower's Record.

Catalogue No. 181.41/Rub.-1939.

Author—Ruben, Walter.

Title—Philosophen der upanishaden.

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.